L'INDECLASSIQUE Michel Angot

INDIA CLASICĂ
Michel Angot

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României ANGOT, MICHEL
India clasică / Michel Angot; tr.id.: Victor Popescu, Bucureşti, BIC ALL, 2002
p. 304: cm. 21 (Mari civilizaţii)
ISBN 973 – 571 – 407 – 8
I Popescu, Victor (trad.) 008 (540)
Editura BIC ALL:
Bd Timişoara nr. 58 sector 6, cod 76548 – Bucureşti Tel.: 402 26 00 Fax: 402 26 10 Departamentul distribuţie: Tel.: 402 26 20
Comenzi la: URL:
Redactor: Coperta:
comenziall.ro http://www.all.ro
Simona Ceauşu Stelian Stanciu
MICHEL ANGOT
INDIA CLASICA
Traducere de Victor Popescu
Lucrarea de fată prezintă civilizaţia Indiei clasice, care a înflorit în peninsula indiană, la sud de lanţul himalayan, cu precădere în perioada anterioară venirii la putere a prinţilor islamici şi înaintea islamizării din secolele al X-lea şi al XII-lea. Această civilizaţie a supravieţuit, în parte, în sudul peninsulei până la mijlocul secolului al XVI-lea, după care a dispărut cu desăvârşire. Un alt volum al acestei

colecţii va fi consacrat Indiei musulmane şi mongole.

Aria acestui studiu trebuie să depăşească în mod considerabil graniţele unui stat determinat, India, care, până în perioada colonială, nu exista şi nici măcar nu putea fi conceput. Dacă am fi limitat această descriere doar la spaţiul indian, dându-i un nume care, în fond, îi este străin, am fi lăsat loc pentru o anumită doză de arbitrar. Să spunem că, aici, India este numele unei părţi dintr-un univers de civilizaţie, faţă de care statul contemporan cu acelaşi nume nu este decât unul dintre moştenitorii săi îndepărtaţi. În fapt, adevăratul leagăn al acestei civilizaţii s-a aflat în câmpia dintre Indus şi Gange şi, de asemenea, în India meridională. Aceasta regiune-mamă şi-a extins influenţa, în diferite epoci, direct sau indirect, înspre Cam-bodgia, Siam, Ceylon, insulele din sud-est (Java, Bali etc), platoul afghan şi chiar înspre Asia Centrală. Pentru un anumit timp, aceste regiuni au adoptat (şi, de asemenea, au adaptat) acest mod de a privi şi a trăi lumea.

Specificul acestei civilizaţii pe care, mai nou, obişnuim s-o numim „indiană”, ţine fără îndoială de dezvoltarea sa în lipsa unei structuri statale sau imperiale. Roma s-a impus în bazinul mediteranean şi în zona periferică a acestuia sub forma unui imperiu bine delimitat, iar civilizaţia romană s-a constituit tocmai în interiorul acestui stat.

CUM SA
FOLOSIM
ACEST GHID?

Această carte poate fi citită capitol cu capitol pentru a obţine astfel o privire de ansamblu asupra civilizaţiei indiene; ea a fost însă de aşa manieră concepută încât cititorul poate găsi (şi extrage) rapid informaţii precise despre subiectul care îl interesează. Cititorul este deci sfătuit: – să folosească permanent cuprinsul: fiecare capitol este împărţit în subcapitole (cu trimiteri interne) care permit citirea, într-un domeniu ales, a unor informaţii generale. De altfel, celelalte subcapitole ale capitolului respectiv completează informaţia. Fiecare capitol are o introducere care plasează subiectul într-o perspectivă diferită, care ilustrează evoluţia civilizaţiei şi mentalităţii indiene.

— Să folosească indexul, cu ajutorul căruia, pornind de la o noţiune generală, un termen tehnic, un personaj, este posibil să regăsească, în întreaga carte, mai multe informaţii complementare.

— Bibliografia orientativă, foarte riguros selecţionată, permite,

într-o primă fază, raportarea la lucrări apărute în ultimul timp şi deci iniţierea unui studiu aprofundat. Toate aceste lucrări conţin, la rândul lor, privitor la tema pe care o tratează, o bibliografie mai amplă sau mai redusă.

În sfârşit, tabelele de sinteză, hărţile şi graficele vor contribui la vizualizarea şi reţinerea cu mai mare uşurinţă a informaţiilor dorite. (Vezi ăsta de hărţi, planuri şi tabele care se află la sfârşitul cuprinsului).

Cetăţile greceşti, la rândul lor, au fuzionat în cadrul imperiului alexandrin. Iar acest lucru este valabil pentru multe din marile civilizaţii. Cât priveşte India, aici nu a existat nicicând vreun stat care să fi revendicat acest areal, ce rămâne un spaţiu pur de civilizaţie. Nicio armată şi nicio instituţie nu au forţat vreodată pe cineva să adopte această civilizaţie. „Civilizaţia indiană" nu se referă la felul în care poporul indian a trăit în India deoarece, până în epoca modernă, nu a existat niciodată un „popor indian" sau o ţară numită „India". Lenta apariţie a statului indian a marcat sfârşitul vechii civilizaţii. Niciun stat ori popor nu au avut ca limbă naţională limba sanscrită, care a constituit coloana vertebrală a acestei civilizaţii. Ceea ce numim „civilizaţie indiană" este, mai curând, însumarea unei sensibilităţi proprii, a unor speranţe şi referinţe textuale comune, a unei maniere specifice de a privi lumea şi de a se privi pe sine dinăuntru şi din afara lumii. Aceasta este civilizaţia care a construit ştiipele budiste şi templele hinduiste, transmiţând, din generaţie în generaţie, textele sanscrite concepute de înţelepţi, gânditori şi filosofi.

Este de la sine înţeles faptul că această dragoste de cunoaştere nu a fost un obstacol pentru ca oamenii să ducă o viaţă pasională. Recidivarea violenţei a condus la celebrarea nonviolenţei: datoria regilor de a extinde graniţele regatului era singura justificare şi finalitate a războaielor. Certurile şi, probabil, regresul sau ignoranţa în privinţa tehnicii au făcut din aceşti regi nişte perdanţi. Iar aceste înfrângeri repetate, care au survenit în lenta evoluţie a culturii indiene, au convers înspre împlinirea destinului lor comun, înspre apusul acestei civilizaţii. Dar mai apoi, luă naştere o nouă Indie. Declinul şi, apoi, dispariţia acestei civilizaţii nu au însemnat nicidecum sfârşitul civilizaţiei din India. Am greşi dacă ne-am închipui o situaţie nalogă cu cea a sfârşitului Imperiului roman şi a ocupaţiei barbare. În India lucrurile au luat o turnură diferită, astfel încât dispariţia lentă a

civilizaţiei clasice a însoţit şi a pregătit naşterea unei noi civilizaţii.

De altfel, din diverse raţiuni şi, mai ales, datorită dimensiunii acestui volum, a trebuit să luăm o serie de decizii. În consecinţă, am hotărât să luăm în considerare lucrurile care au un plus de certitudine, despre care suntem mai bine informaţi. Mai mult, atenţia noastră s-a concentrat cu precădere asupra faptelor comune pentru ansamblul acestei civilizaţii. Am decis, de asemenea, să lăsăm deoparte particularităţile regionale care, adesea, sunt importante şi bine documentate. La fel, am trecut peste descrierea mişcărilor heterodoxe, care au fost întotdeauna de o importanţă majoră şi pe care le cunoaştem destul de bine, mai ales în ceea ce priveşte perioada târzie. Pe scurt, dintr-un timp şi dintr-un spaţiu foarte întinse, am privilegiat ceea ce era deopotrivă esenţial şi general.

Această veche civilizaţie, care a venerat atât de mult memoria, este astăzi ameninţată tocmai de pregnantele imagini cărora le-a dat naştere şi care sunt asociate cu mirajul fabulosului Orient. Aceste imagini sunt puse sub semnul fastului şi mizeriei, al înţelepciunii şi sanscritei.

Aceia care au atins Indiile în secolul al XV-lea, cât şi urmaşii lor, au întâlnit un loc pe măsura dorinţelor lor de înavuţire şi putere, dorinţe care nu erau deloc neînsemnate. În acea vreme, după cum, pe drept cuvânt, o recentă lucrare ne aminteşte, Indiile erau înfloritoare. Călătorii şi aventurierii secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea veneau aici pentru a-şi căuta norocul, fapt care a contribuit la falimentul de după 1707 al imperiului mongol. Britanicii au exportat această comoară a civilizaţiei indiene, pe care regii hinduşi şi, mai apoi, sultanii mongoli, au confiscat-o şi remodelat-o, fapt care a condus la izbucniri repetate ale mizeriei şi foametei. Confundăm, adesea şi în mod eronat, civilizaţia indiană clasică cu aceea a Indiei secolului al XIX-lea sau chiar cu cea a Indiei contemporane străbătută de furia unui naţionalism de dată recentă.

O altă descoperire surprinzătoare a fost cea din secolul al XVIII-lea, în care sanscrita a ieşit la lumină, urmând ca odată cu secolul al XIX-lea să fie studiată mai îndeaproape. Punerea în evidenţă a filiaţiei dintre limbile europene şi forma arhaică a limbii indo-ārya a resuscitat vechi probleme lăsate în uitare: ce limbă vorbeau Adam şi Eva înaintea căderii în păcat? Care era, care este limba Paradisului? La un moment dat se părea că răspunsul fusese găsit. Se credea că se

dispunea cel puţin de strămoşul comun al tuturor limbilor vorbite de colonizatori. Dar toate aceste supoziţii erau false, nefiind decât sursa unor iluzii.

Exista aşadar limba sanscrită şi, de asemenea, ceea ce ea transmitea. India textelor şi a brahmanilor apărea drept patria înţelepciunii ancestrale, ca să nu spunem eterne. Mizeria maselor şi adevărul câtorva suflete alese apăreau împreună în cadrul unor imagini fantastice, vagi şi iluzorii provenite din texte dificile, traduse prost şi la mâna a doua. În fine, India contemporană a revendicat pentru ea însăşi „civilizaţia indiană”, anexându-i propriul ei discurs, în acelaşi fel în care Italia a revendicat în zilele noastre trecutul imperial roman.

Dacă vrem să simţim savoarea unică pe care ne-o lasă textele şi monumentele, care sunt principalele noastre surse de informaţie, atunci toate aceste imagini contradictorii trebuie lăsate de o parte. În inima Indiei clasice (dar situaţia s-a schimbat mult de atunci!) se afla cuvântul. Filologilor şi muncii lor asidue le revine sarcina de a ne face să auzim ecoul acestor cuvinte. Iar locul unde acestea pot fi regăsite nu este atât în textele scrise cât în memoria tradiţională a înţelepţilor. Fără aceşti brahmani erudiţi, care ni se înfăţişează drept deţinătorii legitimi ai cuvântului, civilizaţia indiană clasică ar fi rămas un câmp de ruine indescifrabile destinat unei uitări imediate. Or, multe din aceste texte, în mod hotărât inactuale, nu sunt încă proprii pentru a fi comunicate. Şi oricum, ele nu ne sunt destinate. Pentru a înţelege acest fapt, trebuie să descâlcim iţele erudiţiei impresionante care impregnează aceste texte. Chiar şi atunci, ele vor rămâne greu de înţeles şi de interpretat deoarece aceste texte sunt departe de gândirea noastră obişnuită. Pentru a ni le face mai familiare, este nevoie de o anumită răbdare, virtute rară în zilele noastre. În ultimele decenii, cunoaşterea generală a textelor şi a civilizaţiei ce le-a produs a progresat considerabil mulţumită noilor metode şi cercetărilor inter-disciplinare, cât şi datorită unei arogante diminuate de ambele părţi. Dacă în alte vremuri se studia un singur corpus de texte (Veda), astăzi, fără a se lăsa în uitare textele vedice, noi texte şi obiceiuri au fost descoperite. În plus, se ţine cont întotdeauna de faptul că aceste texte au fost rostite de anumiţi oameni în cetatea lor.

Scopul acestei lucrări constă în a oferi nişte bune repere care să servească drept ghid vizitatorilor acestor texte şi monumente.

nimic altceva decât războaie între state rivale şi efemere.

Imaginea dezastruoasă a unei Indii conduse de un grup de nababi care se îmbogăţeşte pe seama unei majorităţi sărăcite şi înfometate este un fapt care ţine mai curând de perioada colonială. Civilizaţia indiană clasică, preponderent rurală, a avut mai degrabă parte de abundenţă, fiind celebră pentru bogăţiile sale.

Civilizaţia Indiei clasice este puţin marcată teritorial. Ea nu se interesează atât asupra locurilor delimitate cât asupra direcţiilor spaţiale. Lipsa unui centru spaţial cu o semnificaţie centrală merge în paralel cu refuzul unui moment originar în curgerea timpului.

Conceptele de religie şi de filosofie sunt nişte categorii occidentale necunoscute în perioada premusulmană. Ceea ce contează, chiar mai mult decât religia, este ritul: oamenii se disting de animale datorită unei aptitudini rituale.

PRECIZĂRI ASUPRA PRONUNŢARE ÎN LIMBA SANSCRITĂ

Pronunţarea vechii sanscrite, cea din Vede, era diferită în funcţie de fiecare Veda în parte. Această pronunţare pe care o cunoaştem, în parte, datorită tratatelor de fonetică s-a pierdut în epoca clasică, perioadă în care a devenit o limbă secundară. Tot atunci, au fost standardizate pronunţarea şi gramatica.

Dacă vom asculta astăzi un pândit, ne vom da seama că sanscrita este, de regulă, o limbă secundară, dacă nu chiar pe al treilea plan. De aici rezultă faptul că accentul regional va fi foarte pronunţat, asemeni recitării unui text latin de către italieni, germani, francezi sau englezi.

Recitarea tradiţională este foarte rapidă, realizându-se adesea cu voce tare. Astăzi, din raţiuni mistice, dar şi comerciale, anumiţi recitatori din Veda acceptă să fie înregistraţi: aflaţi în faţa aparatului de înregistrat, ei recită

st textul rar, cu o voce ale cărei reverberaţii sunt învăluite de o aură „mistică".

— Vocalele

Ele sunt simple sau diftongate. Cele simple sunt scurte (a, i, u, r) sau lungi (a, I, u, e şi o).

a se pronunţă scurt şi închis (apropiat de rom. a).

r, l sunt vocale, pronunţate îi şi //.

m, adesea la sfârşit de cuvânt, nazalizează vocala precedentă (ca în franţuzescul nom).

h este o aspirată surdă urmată de un scurt ecou al vocalei precedente.

ai şi au sunt diftongi.

Consoanele n notează o nazală guturală ca în englezescul thing. e şi sunt africate palatale pronunţate în română ca în cină şi ger. n este o nazală palatală şi se pronunţă ca în franţuzescul champagne. Ţ, d, h, dh, n, şi se pronunţă apropiat de t, d, th, dh, n şi-s, dar se pronunţă cu vârful limbii îndreptat în sus. Le numim adesea „consoane cerebrale", expresie tradusă din sanscrită sau „retroflexe", pentru că pronunţarea lor necesită arcuirea ph se pronunţă ca în englezescul uph n

LUMEA INDIANA

Capul Como

OCI ASL L l\map

Subcontinentul indian

Numele marcate pe această hartă sunt numele contemporane convenţionale; ele sunt mai mult sau mai puţin românizate Astfel, coasta „Coromandel” este românizarea termenului Cholamandalam – „tara chola”.

SPAŢIUL INDIAN

ut

Peninsula indiană se situează între 35° şi 8° grade latitudine nordică între nişte limite naturale clar delimitate: graniţa himalayană în nord şi oceanul în toate celelalte părţi Indusul şi afluenţii săi curg dinspre Himalaya şi lanţui vecin, Karakorum. Numele ţării provine de la anticul Sindhu. Asemeni Nilului egiptean sau Eufratului din vechea Mesopotamie, fluviul Indus, bine aprovizionat prin topirea zăpezilor şi a gheţarilor, formează Punjabul, „tara celor cinci râuri”, urmând ca mai apoi să traverseze regiuni mai uscate, aride chiar. La est de Indus se ridică Munţii Suleiman, iar dincolo de ei se întinde platoul irano-afgan. Trecătorile care leagă platourile de câmpia Indusului, în special trecătoarea Khyber, au fost dintotdeauna martori ai defilărilor popoarelor şi armatelor invadatoare. Pe acolo au venit populaţiile de limbă indo-ariană, Perdiccas şi oastea lui Alexandru, hunii heftaliti, oştirile lui Băbur etc. Întâia mare civilizaţie s-a dezvoltat pe la 2000 î.e.n. În apropierea fluviului şi a afluenţilor săi Cât priveşte Himalaya, „patria zăpezilor”, acest lanţ muntos a împiedicat expansionismul politic. În ciuda altitudinii sale, acest lanţ muntos nu a constituit însă nicicând o barieră, în sensul propriu al termenului, pentru indivizii hotărâţi. Misionari, pelerini, comercianţi, toţi aceştia au atins defileurile care le facilitau accesul la anumite locuri sfinte ale hinduismului şi le permiteau să ajungă în Tibet şi China sau, din contră, să vină în pelerinaj în locul unde trăise Buddha. Marea a izolat India dar a fost, în acelaşi timp, şi un mijloc de schimb, în special cu sudul. Primii misionari creştini au venit cu siguranţă pe mare. Cel care este considerat drept fondatorul bisericii creştine din Kerala în anii 52 – 72 este Sfântul Toma. Ea există încă şi astăzi, fapt care face din ea una dintre cele mai vechi biserici din lume. Tot pe mare s-a realizat şi expansiunea budismului şi a hinduismului înspre sud-est până în Sumatra şi Borneo.

LUMEA INDIANĂ

Câmpia Indusului se continuă înspre est prin cea a Gangelui şi a afluenţilor săi. Regiunea care desparte cele două ape, numită „câmpia lui Kuru” (Kurukşetra), a constituit în mod regulat locul unor înfruntări sângeroase.

Numele acestui loc este prezent chiar şi în mitologie deoarece aici este situată cea mai mare bătălie despre care se vorbeşte în una dintre cele două mari epopei, anume în Mahābhārata. Această regiunea este tocmai arvă varta, ţara arya prin excelenţă. Ea era cunoscută din vechime datorită specificului dat de către brahmani; era ţara unde, conform gramaticienilor, sanscrita se vorbea liber şi corect iară să fi fost cazul să fie studiată. Dincolo de această regiune, între Yamunā şi Gange (femininul este Gangă), se întinde Doabul, „ţara dintre cele două râuri”. Această regiune a fost centrul civilizaţiei indiene clasice, iar Gangele a jucat un rol simbolic important în această perioadă. Gangele curge paralel cu lanţul himalayan înspre golful Bengalului unde el îşi uneşte apele cu Brahmaputra, al treilea şi ultimul fluviu format de apele ce izvorăsc din Himalaya. Gangele şi Brahmaputra diferă de Indus prin aceea că ele curg înspre Bengal, ţară a musonului de vară. Aici se reunesc apele munţilor, cerului şi mării fapt ce conduce la creşterea nivelului apelor, care, benefică în general, poate deveni uneori catastrofală.

La sud se întind Munţii Vindhya. Ei separă câmpia dintre Indus şi Gange de platoul Deccan numit şi pământul „meridional” (dakşina). Acest platou în formă de „v”, este mărginit de două canioane muntoase situate în zona de coastă. Dat fiind că munţii din vest (Gaţii de Vest) sunt mai ridicaţi decât canionul oriental, toate fluviile care izvorăsc din Deccan curg de la vest la est. Gangele curge şi el în acelaşi sens şi singurele care fac excepţie sunt Narmadă şi Tuptă, ambele curgând de la est la vest şi trecând pe la poalele Munţilor Vindhya. Această „tendinţă” proprie fluviilor de a înainta înspre est, în direcţia răsăritului, a constituit unul dintre principalele motive pentru care India tradiţională valorizează, în organizarea spaţiului, cu precădere estul. La poalele Gaţilor, câmpiile de coastă se bucură de apele musonului şi de cele aduse de fluvii. În acest spaţiu, orezul era deopotrivă hrană şi obiect al muncii, iar înălţimile erau acoperite de frumoase păduri tropicale. Regiunea interioară a Indiei este, din contră, mai uscată, aridă chiar, fiind un platou mai puţin propice lucrărilor agricole.

Vânturile încărcate de umiditate au jucat pentru India rolul jucat de Nil în Egipt. India este un dar al musonului, deoarece, în ţările situate la latitudinea Saharei, puhoaiele cerului furtunos vin an de an să inunde pământul şi creaturile însetate. Timp de mai multe luni, seceta se întinde peste tot, iar căldura devine intensă. Între aprilie şi mai, căldura şi seceta

SPAŢIUL INDIAN

ating punctul maxim, devenind foarte greu de suportat. În timp ce fauna se stinge, soarele arde neîndurător pământul, până acolo încât oamenii sunt obligaţi să folosească doar apa râurilor şi a bălţilor. În ultimele zile ale lunii mai, fiecare întâmpină cu bucurie venirea ploilor, adesea torenţiale, în luna iulie la Bombay plouă tot atât cât plouă la Paris într-un an. În curând totul va înverzi din nou. Adevărata primăvară începe după sezonul ploios, înspre luna septembrie. Contrastul este atât de puternic, iar musonul este atât de important pentru economie încât, în mod tradiţional, anii se numără în ploi (varşa). Ele ritmează viaţa şi, se înţelege, muncile agricole, campaniile militare, activităţile intelectuale etc. Unul dintre imnurile Rg-Veda (RS, VII, 103) compară, în mod ironic poate, activitatea greierilor, care îşi reîncep cântecul odată cu venirea ploilor, cu aceea a brahmanilor care încep şi ei să „silabisească", adică să psalmodieze din Veda. De altfel, în panteonul vedic, Indra, zeul furtunii şi al ploilor, este suveran. Cu gre «ne putem închipui violenţa adusă de dezlănţuirea ploilor care vin în tirma unei călduri apăsătoare de mai, când temperatura de 40° la umbră nu constituie o raritate (la Assam s-au înregistrat 1036 mm în 24 de ore pe când media anuală la Paris este de 250 mm!). Ariditatea predomină în locurile unde lipseşte musonul, adică în valea joasă a Indusuluţ. şi, într-o măsură mai mică, în platoul Deccan. La fel se întâmplă şi în cazul celorlalte regiuni – atunci când musonul este prea puternic sau prea slab, viaţa este pusă în pericol.

Fluviile au constituit de la începutul timpurilor un obiect de cult. Chiar şi astăzi, întâlnim pelerini făcând pe jos un „tur complet de-a lungul fluviului" (parikramă) fie că e vorba despre „Gangele-mamă" (mată Gangă) sau despre Narmadă. Indienii vorbesc despre „aceasta" (fluviile sunt întotdeauna feminine) ca despre o mamă, adorând-o ca pe o divinitate. Izvoarele Gangelui, situate în Himalaya, sunt de multă vreme un loc de pelerinaj. Căldura este prezentă în întreaga Indie, cu excepţia regiunii muntoase. Doar în nord-est putem întâlni un anotimp

cu adevărat friguros şi cu mari diferenţe de temperatură între zilele şi nopţile de iarnă. În rest, anotimpurile se schimbă odată cu variaţia umidităţii. India este mai întâi de toate o ţară continentală, fiind doar în mod secundar şi una tropicală. În plus, câmpia indo-gangetică (arvă vartd) şi chiar platoul Deccan sunt spaţii vaste, deschise şi infinite. Ar fi inutil să căutăm aici nişte ţări care se succed în funcţie de nişte compartimentări diferite, fapt vizibil bunăoară în Europa Occidentală. Putem găsi o anumită individualizare a acestei regiuni doar acolo unde munţii se conjugă cu marea.

Acest succint tablou nu trebuie să ne lase să credem că India există în maniera unui teritoriu sau regat organizat în cadrul civilizaţiei indiene. Vedismul nu gândea în termeni de teritoriu, iar civilizaţia indiană clasică se raporta la ceea ce noi numim India ca la un spaţiu omogen în care se dezvoltă, în mod nediferenţiat, varna, ăsrama şi limba sanscrită (cf. cap. III, XI şi VIII). Pentru ca acest spaţiu să devină, încetul cu încetul, un teritoriu şi pentru ca punctele lui nodale să fie simţite şi înfăţişate ca nişte locuri bine conturate, va trebui ca pelerinajele şi mitologia să capete amploare. Geografia este, în general, lăsată în sarcina cosmologiei. Trebuie să aşteptăm colonizarea, şi mai ales secolul al XIX-lea, pentru ca indienii să simtă că India există.

Întreaga umanitate şi-a dat întâlnire în peninsula în care numeroase grupuri umane au intrat în contact şi s-au amestecat. Şi astăzi putem întâlni aici toate tipurile umane şi toate metisajele posibile. Unii autori cred că populaţia din sud provine din Africa neagră şi că limbile dravidiene sunt, asemeni vorbitorilor ei, de origine africană. Dravidienii ar fi importat chiar anumite aspecte din cultura lor de origine. Populaţiile din nord-vest sunt mai degrabă de culoare albă; ele descind din invadatorii indo-arieni care, fiind de tip mediteranean, erau evident de culoare albă şi care s-au impus, din punct de vedere lingvistic, în faţa popoarelor locale. În nord şi în est populaţiile sunt de origine tibetano-birmaneză. Să mai adăugăm aici şi populaţiile triburilor, cei pe care îi numim „primii locuitori”, „autohtoni” (adivăsî), ce provin din sud-estul Asiei şi fără îndoială chiar de mai departe. Dacă diversele clasificări ale acestor populaţii, făcute de la începutul secolului, rămân toate nesatisfăcătoare, acest lucru se datorează imposibilităţii izolării grupurilor umane. Diferitele etnii care au invadat şi populat, una după alta, peninsula indiană s-au

combinat în marea lor parte. Astfel, ne este imposibil să stabilim o cronologie a invaziilor preistorice.

n

ISTORIA

Kălo na văto vayam era yatăs trşna najirnă vayam era jirnah

„Timpul nu a trecut, noi suntem cei care trec;

dorinţa nu a îmbătrânit, noi suntem cei care au îmbătrânit”.

Bhartrhari

IGNORAREA DIMENSIUNII ISTORICE

O trăsătură majoră a civilizaţiei indiene

Istoria Indiei este mai puţin lizibilă decât civilizaţia indiană. Fapt datorat mai multor pricini: prima este aceea că indienii nu au dat niciun fel de importanţă timpului care trece şi nici evenimentelor care îi marchează curgerea. În India nu găsim nimic în genul lucrărilor lui Tucidide şi Tacit sau al cronicilor de Ev Mediu (mai apropiate de noi). Nu avem niciun fel de „cronică a regatului X”. Mai mult, India rămâne, până în epoca britanică, un simplu nume dat unei regiuni geografice, înainte de această epocă, nu a existat niciun imperiu sau stat (în genul celui roman, chinez sau încă) care să fi avut o continuitate într-un cadru spaţial delimitat şi care să fi putut astfel să constituie obiectul unei istorii. De asemenea, nu a existat aici niciun oraş care, asemeni Romei, să fi fost, în mod explicit şi constant, centrul lumii indiene, şi în urma căruia să ne fi rămas nişte ruine. Dacă ducem mai departe comparaţiile vom spune că, făcând excepţie de perioada recentă, nu a existat nicicând o dată calendaristică sau de alt fel menită să indice momentul fondării Indiei. Pe teritoriul numit azi India a existat o civilizaţie, dar nu putem vorbi de o civilizaţie a Indiei care să poată fi caracterizată de o istorie proprie. Una dintre însuşirile de bază ale acestei părţi de lume rezidă tocmai în faptul că limitele acestei civilizaţii nu au coincis nicicând cu graniţele vreunui stat. Civilizaţia indiană, considerată în diversitatea

să depăşeşte cu mult perimetrul statului ce poartă astăzi numele de „India”, dar şi pe cel al fostului Imperiu al Indiilor. Limitele civilizaţiei indiene clasice nu au fost niciodată tixe: „India” vedică se întinde între câmpia Indusului şi o parte din câmpia Gangelui. India reformatorilor (Buddha, Jina) cuprinde întreaga vale a Gangelui. În secolul VI e.n., hinduismul şi budismul avansează înspre regiunile pe

care astăzi se află state precum Indochina, Birmania, Indonezia etc. Înainte de a fi islamizate, estul Iranului şi podişurile afghane au fost mai întâi integrate civilizaţiei indiene (secolul VII). Pakistanul de astăzi şi Kaşmirul au fost leagănul acestei civilizaţii care a durat până la impunerea Islamului, eveniment care a avut ca efect dispariţia aproape în totalitate şi de lungă durată a budismului şi hinduismului. Civilizaţia indiană trebuie gândită în afara cadrelor şi reperelor proprii organizării statelor contemporane. Din nefericire, suntem nevoiţi să recurgem la nume recente (Pakistan etc), impuse uneori din exterior (India, hindu), chiar dacă, între timp, ele au fost adoptate, şi chiar idolatrizate, de către populaţiile în cauză.

Faptul că civilizaţia indiană nu s-a organizat niciodată sub forma unui imperiu nu a împiedicat totuşi constituirea unor regate. Dar chiar şi în cazul lor, limitele spaţiale rămân vagi. Atunci când ne referim la regate, noi le denumim în funcţie de numele dinastiei care le conduce (Maurya, Gupta, Călukya) sau după capitala regatului (vorbim astfel de regii din Kanauj, Ujjain, Vijayanagar etc.) şi nu după numele unei regiuni definite care să fi avut cutare rege şi cutare capitală. O propoziţie de genul „regii Franţei nu locuiau în capitala regatului" este prin urmare imposibilă. Această alăturare prin care un teritoriu devine o ţară, o familie devine o dinastie şi un oraş o capitală, specifică imperiului chinez sau, mai aproape de noi, istoriei principalelor state europene, nu a funcţionat în cazul Indiei şi nici a vreunei regiuni din cadrul acesteia. Diferitele ritualuri prin care un rege este impus (abhieşeka – „ungerea", răjasuya – „naşterea regelui" şi asvamedha – „sacrificiul calului") îl consacră nu ca pe un cârmuitor al unei părţi a acestui pământ (care ar fi regatul său) ci ca pe stăpânul întregului pământ, indivizibil şi întruchipat în efigie de soaţa sa. Nu există nicio legătură între statutul de rege şi o regiune determinată al cărei nume să se păstreze peste secole. Niciodată nu a existat un „rege al Indiei". De asemenea, nu a existat nicicând vreun raport între statutul de rege şi un popor anume, astfel încât nu vom putea întâlni apelaţiuni de genul „rege al indienilor", „rege al telegilor" sau „rege al bengalezilor". Vechile capitale ale acestor

regate au fost şi ele lipsite de orice perspectivă; ele nu mai sunt decât simple nume sau, în cel mai bun caz, nişte ruine, aşa cum s-a întâmplat cu Vijayanagar care, în timpul splendorii sale (secolele al

XV-lea şi al XVI-lea), a fost, poate, cel mai populat oraş din lume şi din care nu a rămas decât un mic sătuc de ţărani, pe nume Hampi. Aceste oraşe, locuite de către regi în timpul scurtei lor perioade de înflorire, au dispărut, distruse de timp şi de către inamicul învingător. În perioada clasica, primele patru oraşe ale Indiei contemporane nu erau, în cel mai bun caz, decât nişte cătune: Delhi, fondat în 990, devine un oraş bogat odată cu venirea sultanilor musulmani care îşi stabilesc aici capitala; Calcutta, Bombay şi Madras au fost create şi dezvoltate de către colonişti.

Spre deosebire de regatele văilor Nilului şi Eufratului, aceste dinastii sau regate nu au lăsat în urma lor niciun fel de arhive care să poată constitui o sursă precisă de informaţii. În Hattusa, capitala regatului hitit, s-au găsit arhivele regale: mii de tăbliţe de lut ne indică numele regilor, cronologia lor, bătăliile pe care le-au condus, tratatele pe care le-au semnat cât şi numeroase informaţii asupra vieţii sociale, economice şi religioase din 1400 î.e.n. Cât priveşte India din perioada dintre 2500 î.e.n. şi cuceririle mogulilor, aici nu găsim nimic analog, şi nici măcar asemănător! Limitele cronologice sunt la rândul lor la fel de imprecise. Strămoşii primelor dinastii au fost adesea guvernatori locali, iar uneori regatul lor dislocat s-a extins în împrejurimi. Trebuie totuşi să luăm în calcul şi efectele distructive ale climatului umed-tropical. Călătorii din India de astăzi sesizează întotdeauna această stare de lucruri în care până şi noul le apare ca ceva învechit, pe cale de degradare.

Ne este greu să trasăm biografiile oamenilor care au marcat această civilizaţie. Nu că acestea nu ar exista, dar ele nu se referă decât la un număr limitat de personaje, adică la regi şi înţelepţi. Nu cunoaştem nimic despre miniştri, generali, administratori, artişti şi, fireşte, nici despre popor. Ignoranţa provine din faptul că nu s-a scris nimic despre ei şi din aceea că ei înşişi nu au lăsat nimic scris. Biografiile nu se referă, aşadar, decât la regi şi mai ales la înţelepţi. Istoria lor devine însă imediat una mitică şi convenţională. Regele imită, în perfecţiunea sa, regii cereşti pe care îi încarnează mai mult sau mai puţin fidel. Tot astfel, cu timpul, persoana înţeleptului, adică a unui anumit scriitor, îşi pierde orice fel de conţinut. Viaţa lui se conformează în mod necesar cadrelor date de un ideal prestabilit după care omul devine încarnarea divinităţii, divinitatea ordonă oamenilor, prin revelaţie, legea divină valabilă

Statuie a lui Patañjali din secolul al XIII-lea aflată la poarta de intrare (gopura) a templului din Ciclambarăm. Această statuie este una dintre cele mai reprezentative pentru arta „portretului” în India. Cam după o mie cinci sute de ani de la moartea sa, omul Patañjali (va fi existat el cu adevărat?) a dispărut complet, lăsând locul miticului Patañjali al cărui corp este jumătate om, jumătate şarpe. Dat fiind că Patañjali este considerat a fi încarnarea şarpelui Seşa se pot observa pe fundal, părţile superioare ale «nornăga. În reprezentările statuare nu întâlnim nici regi călare pe cal, nici cârmuitori politici şi nici oameni ai acelor vremuri. Divinizarea suveranilor, prezentă în imperiile vecine, nu a avut loc în India. Doar în vechile picturi şi monede putem observa regi pozând în mod convenţional (sub un parasol etc). Cel reprezentat nu este însă un rege anume ci regele ca figură generică.

deopotrivă pentru gramatică, filosofie, arhitectură, medicină etc. Despre Patañjali, autorul lucrării Yoga-Siitra, nu ştim nimic altceva decât că este cel ce a redactat această scriere. În ciuda acestui fapt, la două mii de ani de la dispariţia sa, i se scrie biografia (Patañjalicaritam) şi este reprezentat sub forma unor statuete din bronz, a unor basoreliefuri etc. Dar cel sculptat este miticul Patañjali. La fel, sculptura reprezintă, în primul rând, caracterul de Buddha şi nu persoana care devine Buddha (cel trezit).

Astfel s-a constituit un întreg set de legende şi mituri, susţinute iconografic, în care, fireşte, Patañjali cel real a dispărut. Cazul acesta nu este însă unul izolat. Gramaticianul Pănini (600 – 400 î.e.n.), a cărui viaţă ne este total necunoscută, devine în cele din urmă un „vizionar” (rei) a cărui operă este dictată de Śiva însuşi. Omul Saṃskāra, unul dintre cei mai importanţi filosofi şi gânditori (secolul VIII), este în mod hotărât prea uman: pentru aceasta se inventează un adisamkara, un Saṃskāra adevărat, care este, în cel mai bun

caz, o replică la figura omului istoric. Această tendinţă de zeificare şi mitologizare, completată cu credinţa în reîncarnare, atinge punctul său culminant în cazul biografiei lui Buddha. Figura istorică a lui Buddha se topeşte şi dispare în aceea a încarnărilor sale anterioare. Reconfigurarea mitică, prin care întreaga realitate este remodelată, nu priveşte decât marile personaje ale istoriei şi gândirii. Cutare război

local devine cu necesitate unul cosmic, cutare rege, chiar şi unul mai puţin important, poartă cu sine sământa zeiască şi numele divin. Indra este suveran peste toţi zeii, iar numele său (ori unul dintre atributele acestui deva) este purtat de numeroşi monarhi din toate dinastiile. Acesta este, bunăoară, cazul regilor Rajendra din dinastia Chola (sec. al XI-lea). Se poate spune despre un anumit înţelept că este, în mod necesar, cel mai mare, alfa şi omega, şi că duce o viaţă miraculoasă. Însă asemenea lucruri se afirmă despre toţi înţelepţii. Acest mod de a considera oamenii şi lucrurile este încă de actualitate. Avem toate motivele să ne îndoim de sinceritatea acestor documente, iar datele lor sunt adesea inutilizabile. Dat fiind că evenimentele suntmitologizate plecând de la un fapt real, rezultă că aceste documente pot să-şi găsească utilitatea doar după un dificil demers de traducere în termeni realişti.

Actorii de pe scena culturii, şi acest lucru este valabil pentru cei mai importanţi dintre ei, sunt adesea nişte simple nume însoţite de legende nebuloase acumulate de-a lungul secolelor. Aceste nume şi legende au format un soi de „legendă de aur” care ţine loc de istorie. Iar când aceleaşi nume se repetă, atunci suntem înclinaţi să credem că ele se referă la aceeaşi persoană. Patañjali, gramaticianul, este considerat a fi unul şi acelaşi cu Pataâijali, autorul unui celebru tratat de yoga. Opera atribuită de tradiţia indiană lui Vyāsa se întinde pe durata unui mileniu şi este atât de bogată, încât avem tot dreptul să ne îndoim că ea ar fi fost creaţia unui singur autor. Acelaşi lucru este valabil pentru toţi muzicienii Bharata. Trebuie să se observe că autorii citaţi sunt dintre cei mai celebrii. Ne-am putea oare imagina o situaţie în care să nu ştim cu precizie când a trăit Voltaire, putând doar afirma că el a trăit între Francisc I şi Napoleon al III-lea? în India, o astfel de aproximare constituie totuşi un fapt curent, mai ales când este vorba despre India care ne interesează pe noi, anume cea premongolă sau preislamică. Oricum, cronologia este în cele mai multe dintre cazuri una aproximativă şi relativă. Avem câteva date (cucerirea lui Alexandru, călătoria unui pelerin chinez care invocă cutare sau cutare rege etc.) şi întreaga cronologie este stabilită Prin raportarea la aceste date considerate ca sigure. Datele evenimentelor e marcă (cum ar fi parinirvăna – „stingerea, completă” a lui Buddha)

LUMEA INDIANA

sau cele legate de personaje semnificative (Panini, Saṃskāra)

sunt discutabile. Iar această stare de lucruri se datorează faptului că deşi textele se citează între ele, ceea ce ne permite să stabilim o cronologie relativă, totuşi, nici „Revelaţia” (Śruti) şi nici „literatura memorială, Tradiţia” (Smjti) nu se referă niciodată la un eveniment particular sau la vreun context istoric mai general.

Astfel, nu suntem deloc departe de modul în care realitatea a devenit legendă în Europa creştină, iar legenda a devenit sursă de inspiraţie literară – e cazul unor personaje ca Arthur, Lancelot du lac, Tristan şi Isolda, Roland şi scutierul său Durandal etc. La originea acestor legende stă, o ştim prea bine, o realitate istorică adesea umilă, iar uneori sordidă. Vechile scrieri (purăna) prezentate drept istorii sunt în esenţă culegeri mitologice (cea mai veche este, se pare, Vișṇu-Purăna care ar data din secolul V) iar Mahābhārata (cca. 200 î.e.n.) şi Rămăvana (scrisă probabil un secol mai târziu), marile epopei indiene, constituie fără îndoială transfigurarea unui moment real supradimensionat pentru a deveni paradigma tuturor timpurilor. Este oare nevoie să cunoaştem această realitate originară pentru a înţelege felul în care, transformată mai târziu în mit, ea oferă o grilă de lectură nontemporală unei realităţi punctuale? De-a lungul secolelor, aceste fapte transfigurate au fost sursa a numeroase opere remarcabile. De fapt, această viziune mitică asupra lumii este cadrul natural în care civilizaţia indiană dă seama de trecerea timpului şi de istorie.

În concluzie, vom spune că ceea ce se cunoaşte despre istoria politică a subcontinentului indian este adesea lipsit de importanţă. În faţa acestui şir de bătălii trebuie să lăsăm de o parte detaliile referitoare la confruntările unor suverani pe care îi cunoaştem doar după nume. Cât priveşte limitele spaţiale ale regatelor, ele sunt adesea la fel de vagi ca şi cronologia lor! Aceeaşi incertitudine pluteşte de asemenea (şi în special!) asupra economiei: informaţiile care există în această epocă (înainte de secolul X) sunt foarte lacunare şi greu de interpretat. Regimul proprietăţii, evoluţia sa, economia agrară, formele capitalismului de piaţă, sclavia etc, toate acestea sunt tot atâtea domenii în care rămânem la nivelul aproximării, al cuvintelor al căror conţinut real este cât se poate de vag.

ISTORIA

O PREZENTARE BRAHMANICA ŞI NORMATIVĂ

Absenţa istoriei nu este întâmplătoare deoarece dezinteresul este o caracteristică specific culturală şi reflectă un aspect esenţial al

civilizaţiei indiene, o civilizaţie în care cuvântul istorie, aşa cum noi îl înţelegem, nu există. Faptul acesta a fost adesea remarcat. Iată spre exemplu mărturia cunoscutului călător Bârunî care, referindu-se la trecut, notează: „când le ceri o explicaţie [indienilor] la care nu ştiu ce să răspundă, ei sunt întotdeauna gata să-ţi istorisească o fabulă”. Astăzi, în loc de fabulă, am spune „mit”. Este dificil să realizezi istoria unui stat care nu a existat niciodată, a unei populaţii care refuză istoria la scară umană sau, mai precis, nu-i acordă nicio atenţie. Indiferent de domeniul la care ne referim, descrierea, când ea există, ia în considerare în principal ceea ce nu se schimbă sau ceea ce nu ar trebui să se schimbe. Impresionanta masă de tratate de ideologie socială, (Dharmasăstra, Dharmasiitra etc), religia şi filosofia descriu fapte care sunt înfăţişate sub speciae eternitatis. Astfel societatea nu suferă nicio schimbare pentru că normele după care se conduce sunt veşnice, religia nu se schimbă nici ea, căci are ca bază texte revelate eterne; cutare tratat de medicină are, ce-i drept, ca autor un înţelept, dar cunoaşterea cuprinsă în el trebuie să fie una care să fi existat deja şi care este revelată unui maestru care, la rându-i, o transmite unui alt maestru ş.a.m.d. Chiar şi în zilele noastre, pentru anumiţi indieni, textele literaturii sanscrite, despre care se cunosc, măcar aproximativ, numele autorului şi data apariţiei, apar, în mod spontan, ca existând dintotdeauna. Autorul lor nu face decât să le scoată la lumină, să le aducă în prezent. Învăţământul, considerat ca etern, deşi vârsta sa nu este mai mare de o jumătate de secol, a fost aproape întotdeauna „revelat” de către un înţelept.

Or, lucrurile, fireşte, au evoluat, iar pretenţia la nonistoricitate nu trebuie confundată cu realitatea lucrurilor. Chiar şi textele despre care o anumită Indie afirmă că ar fi eterne au, şi ele, o istorie. Putem constata, de altfel, un fapt curios – aceste texte narează nişte fapte cu un caracter istoric. În Veda, există un „înainte”, un „după”, datorită cărora timpul este marcat de anumite evenimente. Textele rituale vorbesc de Qişte „rituri învechite” (purăkalpa), adică despre nişte rituri depăşite, ce sunt evocate în cele mai vechi texte speculative (Nvă vasiitra, Karmamî-mam să etc). Prin urmare este limpede că evoluţia şi transformarea au °st prezente şi percepute ca atare chiar şi în domeniul religios, despre

care am putea crede că este unul conservator. Gândirea indiană

clasică este, prin urmare, paradoxală deoarece ea afirmă că mitul are o istorie, o istorie interesantă, dar că lumea sublunară nu merită atenţia noastră decât în măsura în care este eliberată de dimensiunea istorică, cu excepţia celei de la nivelul cosmic. De altfel, recent, colonizarea britanică a preluat această tendinţă îndelungată a Indiei de a se pretinde „eternă”, găsind în acest fapt chiar un motiv de satisfacţie. De vreme ce „etern” însemna „înapoiat” acest fapt a legitimat cu atât mai mult prezenţa şi acţiunea britanicilor care au propulsat India înspre modernitate. Dat fiind că India voia să ignore istoria, iar britanicii i-o refuzau, ea a devenit în secolul al XIX-lea tărâmul prin excelenţă al etnologilor, antropologilor etc. Darmulte dintre subiectele de studiu, despre care se credea că aparţineau Antichităţii, nu erau decât transpuneri literare recente (moderne) ale unor fapte istorice. Toate orientările conservatoare se regăseau astfel în concepţia unei Indii eterne care făcea din trecut o icoană, cu scopul de a justifica starea de fapt a lucrurilor.

Problema care survine atunci când este vorba de civilizaţia indiană clasică este că trebuie să ne obişnuim cu o abordare normativă şi brahmanică a lucrurilor. Ea este normativă deoarece tratatele ne indică ceea ce trebuie să fie, ce trebuie făcut etc, fără să vorbească despre lucrurile reale. Din pricina acestor tratate, India adoptă în mod constant o atitudine rigidă. Aceste scrieri susţin „eternitatea” (nitya) care anulează „ceea ce este trecător” (anitya). Personajele din toate domeniile în care se scrie şi compune (inclusiv cele din piesele de teatru) sunt în general convenţionale dacă nu chiar simple ficţiuni. Abordarea specific indiană este brahmanică în măsura în care ea, deşi nu se limitează la limba sanscrită, s-a exprimat totuşi cu preponderenţă în această limbă. Deşi brahmanii sunt paznicii de drept ai acestei limbi, ei s-au exprimat totuşi şi în limbile altor culturi. În consecinţă, vocea Indiei clasice este aceea a brahmanilor sau, în cazul altor religii, a acelora care ocupă această funcţie. De altfel, mulţi dintre călugării budişti (care purtau numele de sramand) sunt brahmani convertiţi ce se exprimă mai întâi într-o sanscrită hibridă şi, mai apoi, într-o sanscrită clasică. Dat fiind că brahmanii au aproape în totalitate monopolul cuvântului, viziunea care predomină este cea brahmanică. Chiar şi atunci când auzim cuvinte de provenienţă diferită, acestea sunt exprimate adesea prin medierea brahmanilor sau în limba lor. Aşa se face că tratatul Kăma-Siitra este compus de un brahman extrem

de sobru, iar regele Bhoja (adică un kșatriya, un „luptător”) ajunge să compună în sanscrită un comentariu despre Yoga-Sutra.

ISTORIA

DIFICULTATEA DE A SCRIE ISTORIA

vreme cât luna, soarele şi stelele vor dura, această ordine se va păstra”. „Cel care fură pământul se va transforma într-un vierme şi va rămâne în mocirlă vreme de şaizeci de mii de ani”. Epigrafie din Vijayanagar

Există anumite domenii în care suntem bine informaţi. Astfel, textele sanscrite consacrate dharmei (cf. dharma, cap. III) îşi concentrează întregul efort în vederea expunerii ideologiei sociale. Vreme de două mii de ani, indienii nu au încetat să descrie şi să justifice printr-o literatură abundentă atât practica lor socială cât şi o întreagă constelaţie de reprezentări politice, ideologice şi intelectuale. Fireşte, toate acestea ţin de sfera reprezentării şi trebuie să fie supuse demersului de traducere şi interpretare, datorită faptului că descrierea este sinceră doar într-o anumită măsură.

Pe de altă parte, în India au sosit, din diverse motive, diverşi călători. Ei au lăsat în unna lor mărturii scrise despre India reală, care constituie o bogăţie nepreţuită de documente. Este vorba despre povestirile ambasadorilor greci (Megastene înspre anul 300 î.e.n.), ale pelerinilor budişti chinezi, cum ar fi Hiun-Tsang, ale călătorilor musulmani (ne gândim mai ales la turco persanul Bârunî [973 – 1048] şi la Ibn Batuta – cca. 1340) şi ale primilor europeni. Ţinând cont de dimensiunile spaţiale şi temporale imense, aceste informaţii sunt deopotrivă prea multe şi prea puţine. Putem de asemenea să facem apel la numeroasele relatări ale observatorilor, care, în timpul perioadelor mongolă şi colonială, dau câteva lămuriri în legătură cu situaţia anterioară. Medici aventurieri precum F. Bernier (1620 – 1688) sau veneţianul N. Manucci nu descriu partea mongolă a Indiei. În unele cazuri viaţa ţărănimii nu a progresat cu nimic: datorită dezgropării unor modele şi a unor jucării, s-au putut reconstitui şaretele care străbăteau, în jurul anului 2000 î.e.n., străzile din Mohenjo-Daro. Multe dintre obiectele scoase la lumina zilei sunt din pământ ars, iar altele din cupru şi bronz. Urme ale carelor cu roţi pline şi cu o singură oişte mai pot fi văzute şi astăzi pe străzi. Patruzeci şi cinci de secole mai târziu, ţăranii din Sind folosesc aceleaşi care, ele fiind trase de boi care se aseamănă cu cei pe care îi vedem reprezentaţi

pe sigiliile antice. Rezultă, deci, că în mediul rural, viaţa materială a evoluat destul de puţin. A susţine, sub pretextul că lucrurile nu se schimbă prea repede, ideea ca studiul unor povestiri de secol al XV-lea poate folosi înţelegerii realităţilor secolului V, aceasta poate fi sursa multor iluzii.

LUMEA INDIANA

În total, noi dispunem de

— O documentaţie excepţională cu privire la mentalităţi, literatură, reprezentări şi ideologii literare, filosofice şi religioase. De asemenea, vom ţine cont de faptul că deşi conţinutul documentelor este vechi, suportul prin care el ajunge la noi poate fi de dată recentă. Este inutil să se caute un manuscris de secol V î.e.n. şi chiar de secol X! Din această perioadă (şi a fortiori nici din epoca anterioară) nu s-a păstrat nimic, cu excepţia documentelor din afara Indiei, care au putut fi păstrate aşa cum trebuie (iar aici este vorba aproape în exclusivitate de texte budiste). Există întotdeauna posibilitatea (şi uneori chiar certitudinea) ca vechiul conţinut, transmis pe cale orală şi recopiat mai apoi dintr-un manuscris într-altul, să fi fost modificat. Excepţie face epigrafia, care, începând cu secolul V e.n., este bine reprezentată sub aspect calitativ şi cantitativ (aceasta, totuşi, nu ne ajută prea mult în detectarea legăturilor dintre inscripţii şi evenimentele istorice). Cât priveşte perioada anterioară, dispunem de inscripţii puţine, dar importante. Cele mai vechi scrieri se află pe pietrele şi coloanele în care regele Asoka (secolul III î.e.n.) a poruncit să fie gravate îndemnurile sale morale.

— O documentaţie mulţumitoare în domeniul artelor. Din nefericire ea este foarte disparată. Dacă în privinţa monumentelor din piatră, adică a templelor (după secolul VI), şi a statuilor (din piatră sau cel mai frecvent din bronz) dispunem de o mulţime de mărturii, în cazul locuinţelor civile, documentaţia este, în măsura în care ea există, mult mai săracă. Marile palate ale vechilor regi au dispărut toate în întregime şi la fel s-a întâmplat şi cu vechile oraşe, unde casele erau adesea din lemn şi pământ. În India nu există nimic apropiat de Pompei sau Efes. Excepţie fac oraşele din civilizaţia Indusului, dar ele nu aparţin civilizaţiei Indiei clasice.

— O documentaţie foarte lacunară şi, atunci când ea există, foarte greu de interpretat, referitoare la tot ceea ce ţine de concret, de la viaţa economică din vechime până la condiţiile de viaţă reale ale

prinţilor şi ale vulgului. Un interes aparte pentru teme ca viaţa materială ori istoria tehnicilor folosite, create şi preluate în India la nivelul de specializare cerut de acestea, nu s-a făcut simţit decât în ultima vreme. Iar aceasta se datorează cu precădere faptului că activităţile materiale, chiar şi cele ridicate la nivel de artă, sunt atribuite castei siidra, adică acelui segment de populaţie care este cel mai puţin numeros, dar şi cel mai puţin respectat, şi despre care nu vom şti niciodată nimic. Setul de cunoştinţe disponibile, de la Veda până la diversele tantra, rămâne la nivelul religiei, filosofiei şi lingvisticii. Medicina şi ştiinţele asociate (botanica, alchimia etc.) fac

ISTORIA

oarecum excepţie. Cât despre ramurile ştiinţifice, cum ar fi matematica, aici studiile se află într-o fază incipientă.

Privind lucrurile în ansamblu, observăm că în cazul civilizaţiei indiene clasice accesul la Zeu este mult mai uşor decât accesul la Cezar.

CIVILIZAŢIA INDUSULUI

În 1856, cu ocazia unor lucrări de terasament efectuate în valea Indusului, s-au descoperit ruinele a doua importante aşezări urbane antice. Alte câteva sute de situri, adesea modeste, au fost scoase la iveală datorită săpăturilor făcute mai ales din anii 1920 încoace pe o suprafaţă de aproape un milion de kilometri pătraţi (de două ori cât Franţa). Înaltul grad de dezvoltare şi caracterul urban al acestei civilizaţii, înrudită cu cea din Mesopotamia, impun ca la început să se vorbească, folosind numele celor două aşezări principale, de „culturile de la Mohenjo-Daro şi Harappa”. Astăzi, însă, preferăm să folosim apelaţiunea „civilizaţia Indusului”, care pune mai bine în valoare arealul său, centrat în jurul văii marelui fluviu şi a afluenţilor săi. Cercetările arheologice mai recente au descoperit însă urme ale extinderii acestei civilizaţii mai ales pe coasta sudică, la Lothal de exemplu, şi într-o mai mică măsură în interiorul peninsulei.

Dacă cercetătorii au fost pasionaţi de această civilizaţie, acest fapt se datorează, în parte, specificului ei. Ştim astăzi că între anii 2500 şi 1800 î.e.n., pe malurile Indusului, a existat o civilizaţie urbană ce a atins un înalt nivel de dezvoltare şi pentru care scrierea, locuirea, tehnicile (mai ales sistemul de greutăţi şi de măsurat) sunt cunoscute şi fixate. Fără să abandoneze cu totul instrumentarul din piatră, urbanismul este, datorită calităţii şi omogenităţii sale, unul de excepţie. La Mohenjo-Daro şi Harappa, casele din cărămidă uscată sau

arsă au o formă unică: camerele sunt dispuse în jurul unei curţi pătrate; ele sunt de un confort ieşit din comun. Fiecare casă are în dotare o baie, iar apele menajere sunt evacuate, prin nişte rigole, în sistemul de canalizare care trece pe sub stradă conducând la nişte guri de scurgere. India contemporană este încă departe de aceste lucruri! Casele mai mari dispun şi de o fântână interioară. Doar numărul şi mărimea camerelor diferă, în funcţie de clasa socială. Străzile drepte şi largi se intersectează în unghi drept. Cât despre construcţiile publice, acestea sunt dotate atât cu pivniţe întărite, cât şi cu o fortăreaţă situată pe o platformă supraînălţată.

LUMEA INDIANA

O Situn preharappeene Situn harappeene e Situri cu niveluri preharappeene şi harappeene

Hartă a arealului şi a principalelor aşezări ale civilizaţiei ludusului

Omogenitatea ieşită din comun a culturii materiale ne face să credem că factorul care stă la originea ei şi care îi asigură controlul şi perenitatea este dat de o structură statală. Căci oraşele îşi păstrează pe o suprafaţă extinsă o aceeaşi organizare (orientare) vreme de cel puţin şapte secole. Obiectele se identifică într-o asemenea măsură încât nu putem să ne dăm seama unde au fost fabricate. Această constanţă este remarcabilă: nici chiar scrierea nu se schimbă, fapt ce contrastează cu evoluţia continuă pe care o putem constata în cazul Indiei istorice. De fiecare dată când fluviul iese din matcă, casele sunt reconstruite pe acelaşi calapod, în acelaşi perimetru, şi aceasta, din pricina faptului că traseul străzilor rămâne neschimbat.

Pe la 1800 – 1700 î.e.n., această civilizaţie, care este apogeul unui grup de culturi anterioare, dispare în scurtă vreme. Oraşele îşi reduc dimensiunile, mai precis sunt abandonate. La fel se întâmplă şi cu restul aşezărilor. Şi astfel, statul Harappa, Meluhha, cum pare-se că îl numeau asirienii, începe să se stingă.

Cine erau cei care făceau parte din civilizaţia Indusului? Săpăturile realizate după 1946 în cimitirul din Harappa au pus capăt polemicilor căci s-a putut constata faptul că morţii (ce erau înhumaţi) aparţineau tipului „mediteranean” care popula la acea vreme toate teritoriile cuprinse între Indus şi Egipt. Ei nu erau nici de tip indo-arian şi nici de tip dravidian. Există mai multe semne

ISTORIA

care indică faptul că populaţia era neomogenă. Astfel, în sud, nu este exclus un amestec dravidian. La Mohenjo-Daro a fost găsită o statuetă din bronz reprezentând o femeie şi datând din perioada înfloritoare a civilizaţiei Indusului. Ipotezele referitoare la semnificaţia şi funcţia ei sunt multiple. Statuia, de un realism surprinzător, indică faptul că, spre deosebire de celelalte statui din piatră găsite la Harappa, modelul avea trăsături înrudite cu populaţia din sudul Indiei, iar aceasta indică o posibilă participare dravidiană, cel puţin în regiunea sudică.

O altă problemă este aceea a limbii. Nici aici nu avem vreo mărturie care să ne spună că toţi vorbeau o limbă unică. Dificultăţile privitoare la limbă sunt legate de existenţa unor sigilii care au fost scoase la lumină. Căci, pe lângă cele câteva ruine dezgropate în ultima perioadă, cultura Harappa a lăsat în urma ei mai mult de patru mii de sigilii regăsite sub aceste ruine. De asemenea, alte patruzeci şi patru de

Sigiliu de la Mohenjo-Daro (cca. 2300 – 1800 î.e.n.)

Aceste piese despre care se presupune că ar fi nişte sigilii (dat fiind că ele pot fi agăţate pe un fir, nici posibilitatea amuletelor nu trebuie exclusă) sunt nişte obiecte din steatit. Pe piesa reprodusă mai sus se distinge un unicorn ce are deasupra capului nişte pictograme care au rezistat până acum tuturor tentativelor de descifrare. Figurile sunt adesea integrate (şi nu întotdeauna cu temei) în iconografia indiană ulterioară.

sigilii au fost găsite în Sumer. Acesta întreţinea relaţii comerciale cu statul Harappa atât pe cale terestră cât şi pe cale maritimă, aşa cum o atestă şi portul din Lothal.

Aceste sigilii sunt nişte obiecte artistice, pătrate sau rectangulare, făcute în general dintr-un steatit gravat cu fineţe. Motivele ce apar sunt alese cel mai des din universul animal (taur unicorn, bivol, tigru, elefant, rinocer) sau vegetal (smochinul sacru) şi poate mitologic: pe unul dintre acestea a fost recunoscut, pare-se, un „proto-Siva”. În ansamblul ei, iconografia se aseamănă mai curând cu cea din cetăţile din Eufrat decât cu cea a civilizaţiei indiene ce se va dezvolta mai târziu pe malurile Gangelui. Aceste sigilii aveau ca rol, fără îndoială, marcarea proprietăţii, sau erau folosite ca amulete. Pe un procent de 90% dintre

sigilii (cât şi pe obiectele de ceramică) putem găsi scurte

inscripţii. Fiecare conţine maximum douăzeci de semne, iar în total ele cuprind 270 de caractere. Dar aceste inscripţii nu sunt bilingve, aşa cum este piatra din Rosette (care de fapt este trilingvă) şi, în ciuda tuturor tentativelor, chiar şi a celor asistate de calculator, această scriere rămâne indescifrabilă. La fel, în ciuda numeroaselor eforturilor de descifrare, şi limba (poate limbile!) statului Harappa rămâne necunoscută.

Interesul acordat acestei civilizaţii de comercianţi a fost prea mare în raport cu importanţa ei. Şi aceasta pentru că, în raport cu civilizaţia Egiptului antic (ea este contemporană cu Vechiul Regat egiptean şi cu piramidele) sau cu cea a Sumerului, cultura Harappa rămâne una relativ modestă. De asemenea, din punct de vedere artistic, ea este foarte departe de mal tânăra civilizaţie din Creta minoică.

Există o diversitate de motive pentru care ea a reuşit să reţină atenţia, şi să suscite aprige controverse. Acest interes este legat deopotrivă de istoria Indiei moderne şi de cea a Europei. Motivul: dispariţia acestei civilizaţii antice are loc aproape în acelaşi timp cu sosirea în această regiune a unei noi populaţii, o populaţie de războinici care stăpânesc arta călăriei şi a conducerii carelor, vorbind o limbă pe care o numim, indo-ărya” sau indo-ariană. În acelaşi timp, bogata cultură a statului harappean se stingea, fără să fi fost înlocuită de vreo cultură care s-o urmeze şi care să rămână la acelaşi nivel sau chiar s-o depăşească. În fapt, noi nu ştim nimic despre cultura materială a noilor veniţi pentru că aşezările postharappeene sunt într-un număr mai mic şi mai modeste: ceea ce este totuşi clar este o tendinţă înspre regres şi dezurbanizare. Din contră, limba lor cultă este fixată cam pe la 1500 î.e.n., sub forma unor culegeri de imnuri cu valenţe poetice (şi poate religioase, lucru totuşi incert). Mult mai târziu, brahmanii vor da acestor imnuri numele de Veda (Ştiinţa Sacră). Astfel, unei mari civilizaţii materiale fără texte canonice îi urmează un text fără nicio civilizaţie materială. Contrastul este atât de puternic încât unii vorbesc de o „noapte vedică”.

Diverse scenarii apocaliptice au fost imaginate pentru a explica această dispariţie: inundaţii repetate, schimbarea cursului fluviului, seceta etc. Dar ipoteza cea mai des invocată era aceea prin care dispariţia culturii Harappa este pusă pe seama „invaziilor ariene”. O populaţie nomadă, războinică şi stăpânind arta călăritului distruge o

civilizaţie de agricultori sedentari. Nişte barbari nomazi care distrug o civilizaţie de agricultori sedentari: aceasta este o schemă cunoscută.

ISTORIA

Dar asemănarea cu Roma şi invaziile barbare sau chiar cu China, tătarii şi mongolii se opreşte aici. Căci, iată, noii veniţi vorbeau o limbă care este considerată strămoşul a ceea ce mai târziu se va chema sanscrită. Vedele, ansamblul de texte care constituie grosul civilizaţiei indiene, sunt redactate în forma arhaică a acestei limbi. Din aceasta provine ideologia hinduismului contemporan şi mare parte a limbilor din nordul Indiei contemporane.

Cum nu există o definiţie definitivă a Indiei contemporane, imaginea despre prezentul acesteia este influenţată de maniera în care interpretăm această perioadă. Cu atât mai mult cu cât, moştenitoare a Indiei antice, India modernă continuă să confunde Antichitatea cu autoritatea. În fond problema care se pune este aceea de a şti dacă India modernă se trage din cultura Harappa, din culturile dravidiene sau din luptătorii arya despre care s-a spus că au distrus această civilizaţie a Indusului (este frecventă confuzia dintre popoarele ariene şi limba ariană şi se crede că unei unităţi lingvistice relative îi corespunde aceeaşi unitate etnică). Problema este, fireşte, una culturală dar şi politică, fiind pusă în contextul unei tendinţe naţionaliste, de conflicte regionale şi de afirmare identitară. Dacă ne uităm în treacăt peste harta lingvistică a peninsulei indiene (cf. cap. VIII, p. 173) observăm că sudul Indiei este de limbă dravidiană, un grup de limbi a căror origine este probabil africană şi care nu are nimic în comun cu limbile din nord care, asemeni limbii hindi, sunt de origine indo-ariană, făcând parte din marea familie indo-europeană.

Astfel, unii au dorit să anexeze Harappa cauzei dravidiene. În viziunea lor, în Antichitate a existat o Indie complet dravidiană, bine organizată, liniştită, cu o civilizaţie avansată. Mai apoi, sosesc arienii, care distrug totul, prin foc şi sabie şi care îşi impun cultura şi limba proprie. Doar indienii din sud au putut să le ţină piept, drept pentru care doar aceştia sunt „indieni” autentici. Alţii au vrut să facă din Harappa un stat în care populaţia era deja ariană, India fiind leagănul tuturor limbilor indo-europene. Din pricina confuziei dintre rasă şi limbă şi datorită naţionalismului şi anticolonialismului această criză a identităţii nu a putut fi încă depăşită.

INVAZIILE ARIENE

Concluziile la care s-a ajuns astăzi, în ciuda divergenţelor dintre lingvişti, geneticieni şi arheologi, sunt următoarele: „i, ţ»

LUMEA INDIANA

— Nivelul de civilizaţie al statului Harappa ne aminteşte de modelul sumerian. Din punct de vedere material şi artistic, statul Harappa se află în continuitate cu civilizaţia sumeriană faţă de care este probabil o prelungire orientală; nu putem să legăm civilizaţia Indusului de nicio alta care s-a dezvoltat în arealul ei şi în împrejurimi. De asemenea, putem evidenţia continuitatea de inspiraţie dintre această civilizaţie şi cea pe care o cunoaştem cu un mileniu mai târziu, care umbreşte punctele de discontinuitate. În orice caz, din ruinele sale nu fac parte nici temple şi nici palate, ci case şi construcţii cu utilitate agrară: toate acestea diferă în totalitate de urmele obişnuite ale civilizaţiei indiene clasice. În cazul acesteia, atunci când capitala este distrusă, tot ceea ce rămâne se reduce la edificii religioase şi uneori (dar foarte rar) la palatul regal, dar niciodată la casele sau la construcţiile dedicate vieţii cotidiene.

— Populaţia majoritară a acestui stat nu se aseamănă defel cu tipul melano-indian care trăieşte astăzi cu precădere în sudul Indiei, ci ea se apropie mai curând de populaţiile aşezate la acea vreme între Sumer şi Indus. Totuşi, probabil că în sudul statului Harappa existau nişte contacte sau chiar nişte metisaje cu populaţia dravidiană, fapt indicat şi de către religia din această regiune.

— Limba vorbită la Harappa nu era, pare-se, nici indo-europeană şi nici dravidiană (ceea ce nu exclude anumite contacte cu acestea). Nu încape nicio îndoială că ea a dispărut în întregime. Totuşi, poate că ea mai supravieţuieşte încă în limba vorbită de populaţia Burushaski din valea superioară a Indusului. Tot pe seama acestei limbi harrapeene pot fi puse şi anumite aspecte fonetice (e cazul aşa-ziselor consoane retroflexe care nu sunt nici de origine dravidiană şi nici de origine indo-ariană) pe care le sesizăm aproape în toate limbile indiene, indiferent de originea lor. O parte din lexicul sanscrit (mai ales cel privitor la fauna şi flora locală, la numele de fluvii şi de râuri) este împrumutat, fără doar şi poate, din această limbă, prima pe care vorbitorii indo-arieni o vor fi întâlnit în drumul lor înspre Gange.

— Când noii veniţi ocupă şi populează valea Indusului, cultura Harappa era deja dispărută. Această nouă populaţie nu adoptă modul

de viaţă urban. În schimb, este posibil ca această dezurbanizare să fi condus în paralel la o mai bună exploatare a teritoriilor prin alăturarea agriculturii şi a creşterii animalelor. Se pare că astfel nivelul de viaţă a crescut în multe sate.

— A vorbi de invazii indo-ariene este, poate, exagerat (nimic nu confirmă aceasta). Deplasarea acestor populaţii înspre est a avut loc, pare-se, mai lent decât în cazul unor invazii propriu-zise. Ea s-a desfăşurat treptat, pe măsură ce statul Harappa se disloca şi se fracţiona.

— Strămoşul limbii sanscrite şi Vedele (cel puţin părţile mai arhaice) sunt introduse în viitoarea Indie tocmai de către aceste populaţii nou venite. Partea mai veche din Veda nu este o scriere născută în India, dar ea este completată odată cu aşezarea acestor popoare în valea Indusului. Nu trebuie în niciun caz să confundăm perioada invaziei cu aceea a textelor. Chiar dacă include episoade referitoare la cucerire, corpusul viitoarei Veda, evocă la fel de bine şi anumite evenimente anterioare şi ulterioare. De aceea, nu posedăm niciodată precisă pentru primele texte vedice (1500 î.e.n?); cât despre ultimele, ele sunt datate între 600 şi 500 î.e.n.

— Populaţiile de limbă dravidiană care vorbesc limba brahuui şi trăiesc astăzi în Pakistan, nu provin nicidecum din dravidienii prearieni care ar fi trăit înainte în această regiune. Din contră, această populaţie este târziu venită (după secolul al XIII-lea). Ea s-a stabilit în Belucistan, preluând elemente lingvistice din zonă şi conservând în acelaşi timp vorbirea dravidiană.

— Populaţia statului Harappa pare să fi existat şi mai departe, adoptând însă limba şi cultura învingătorilor.

Chiar dacă numărul incertitudinilor legate de această perioadă s-a micşorat (iar aceasta mai ales datorită unor mai bune cunoştinţe arheologice), rămân totuşi destule fapte neclarificate. Oricum, trebuie să ne decidem asupra mai multor puncte esenţiale legate de incertitudinile venite din deficitul de cunoştinţe, fapt normal în cazul civilizaţiilor antice. Ceea ce se cunoaşte şi ceea ce nu se cunoaşte sau este incert, acestea au darul de a clătina pretenţiile şi iluziile de care se agaţă India contemporană. India nu este mulţumită că Veda şi sanscrita au fost aduse dinafară, ea nu preţuieşte faptul că a fost colonizată din vechime şi că a adoptat limba colonizatorilor (o formă

de sanscrită), ei nu-i este pe plac ca „pământul Vedei” să fie localizat în Pakistan etc. Indiei de Sud nu-i place să recunoască nici posibilele metisaje africane şi nici faptul că, probabil, civilizaţia harappeeană nu este dravidiană. Astăzi, indienii din sud nu acceptă faptul că unele texte religioase fundamentale din cultul lor, de care dispun în limba tamilă, sunt de sorginte sanscrită, fiind traduse doar ulterior în tamilă. Trecând peste naţionalismul extremist (care este destul de răspândit), naţionalismul temperat din India de astăzi îşi reconstruieşte un trecut în care, oricum, India eternă, centru al lumii, are menirea de a oferi ştiinţa sa (veda poate însemna o seamă de lucruri dintre care şi „cunoaştere” ori „ştiinţă”) întregii umanităţi. Ştiinţa adusă

LUMEA INDIANA

de Anglia în secolul al XIX-lea este valabilă, dar ea exista deja în Veda. Putem fireşte să zâmbim în faţa acestor pretenţii – sechele ale colonialismului – care vin din partea unui naţionalism şi a unui orgoliu naţional rănit, ambele de dată recentă. India nu este, de fapt, prima care să-şi închipuie că este buricul lumii: grecii antici, romanii şi, mai recent, englezii, europenii, japonezii, chinezii, americanii, fiecare în felul lor, s-au imaginat în postura de far conducător al civilizaţiei, nefiind înconjuraţi decât de barbari. Problema este că civilizaţia indiană clasică, o frumoasă şi grandioasă civilizaţie, reprezentată prin indienii de astăzi, este pusă în umbră de India contemporană, un stat care, o spunem încă o dată, nu există decât de la venirea englezilor!

RIANIZAREA INDIEI

Ceea ce numim „noaptea vedică” corespunde arianizării lingvistice din India de Nord, adică aşezării popoarelor vorbitoare de sanscrită (sau, mai curând, a unor forme derivate din indo-ariana originară) şi adoptării acestor limbi de către populaţiile indigene.

Nu ştim prea bine în ce fel s-au desfăşurat invaziile, dar ţinând cont de imnurile vedice care fac aluzie la luptele dintre zeii războinici „distrugători ai oraşelor fortificate” – puramdară – (Rg-Veda, I, 109, 8) şi la Dasyu, inamicii de culoare neagră ai populaţiei arya (Ibid., III, 12, 6), suntem îndreptăţiţi să credem că, uneori, aceste confruntări vor fi fost violente. În aceeaşi perioadă, în Asia Occidentală, existau războinici ce vorbeau aceeaşi limbă, fiind însă mai puţin numeroşi, şi alcătuind o aristocraţie militară bazată pe o bună stăpânire a cailor şi carelor. O organizare analoagă trebuie să se fi instituit şi în câmpia Indusului, apoi în aceea a Gangelui şi, în fine, în podişul Deccan. Tot în

această perioadă asistăm la răspândirea metalurgiei fierului (cca. 1.000 î.e.n.).

Limba care se răspândeşte în arealul civilizaţiei indiene nu este nicidecum sanscrita din Veda (despre care ne putem îndoi că a fost vreodată o limbă vie). Sanscrita devine rapid o limbă moartă sau mai degrabă o limbă de erudiţi. Intervalul în care are loc arianizarea lingvistică a nordului subconti-nentului este cam de o mie de «ni. Această perioadă, ce se întinde de la invazii până în anii '600 – 400 î.e.n., este epoca în care marii reformatori (e vorba de Buddha şi Jina) pun sub semnul îndoielii ortodoxismul religios. Doar astfel putem înţelege de ce Buddha şi Jina se exprimă în magadhi, iar

ISTORIA

Asoka porunceşte ca pietrele sau coloanele să fie gravate în diverse limbi, /numite generic „indiană medie”, toate fiind înrudite cu sanscrita arhaică, dar diferite de aceasta. Arianizarea din podişul Deccan s-a produs mai târziu, iară să fie dusă până la capăt. Ea este legată de personajul din Agastya şi de legendele care sunt la originea Rămăvanei (cf. cap. VIII, „Epopeile”). Nici chiar în nord, această arianizare nu este completă. Chiar şi astăzi, mai supravieţuiesc încă anumite populaţii care s-au împotrivit arianismului, trăind în păduri. Uneori, anumite populaţii îşi conservă limba, cultele şi organizarea socială; altele se integrează hinduismului, conservându-şi totuşi limba. Toate soluţiile intermediare pot fi observate în cazul „primilor ocupanţi” (adivâsî) pentru care uneori se preferă numele de „locuitori ai pădurilor” (vanavăsî). Această preferinţă este cauzată de faptul că termenul adivăsî aminteşte faptul că aceste populaţii îi precedă pe strămoşii adepţilor naţionalismului hindus. Cât priveşte sudul peninsulei, acesta nu a adoptat sanscrita decât în calitate de limbă a erudiţiei, conservându-şi astfel propriile limbi, care sunt înrudite cu tamila. Aceasta perioadă (1500 – 500 î.e.n.) este foarte puţin cunoscută. Ea este martorul naşterii lente a textelor revelate care vor fi adunate, în cele din urmă, în Veda (Ştiinţa Sacră). Corpusul vedic este un ansamblu neomogen (motiv pentru care vorbim la fel de bine atât despre Veda cât şi despre Vede), definitivat în jurul anilor '600 î.e.n. Aceste texte, redactate în diverse variante de sanscrită, mai mult sau mai puţin arhaice, sunt reprezentative numai pentru India brahmană. În aceste texte este absentă o parte semnificativă a civilizaţiei indiene: devoţiunea (bhakti), yoga, scrierile critice la adresa ritualurilor vedice

nu vor putea fi întâlnite decât mai târziu. Oricum, probabil că toate aceste elemente sunt deja prefigurate în Veda. O probă pentru acest lucru este faptul că termenul yoga (dat fiind că termenul este sanscrit, ne referim aici la disciplina cu acest nume), care lipseşte cu desăvârşire atât în Veda cât şi în întreaga literatură indo-europeană, apare deja sub această formă în epoca lui Patañjali (în secolul I). Cu câteva secole înainte de a deveni un Buddha, un „trezit", prinţul Săkyamuni se dedica alături de alţi asceţi unor practici care ni se par foarte apropiate de yoga. Este uşor să determinăm ce anume din Veda şi religiile europene constituie fondul indo-arian, observând atent setul de practici, de mituri etc. prezente în primele secole ale erei noastre, care, de altfel, constituie ceea ce noi numim „brahmanism". Putem să ne închipuim că scăzând din întreg elementul indo-arian am rămâne cu fondul indigen al hinduismului. În mare, acest raţionament este corect. Există totuşi riscul de a lăsa deoparte faptul inovării şi transformării interne. Astfel, chiar dacă ritualurile

LUMEA INDIANA

vedice, aşa cum le cunoaştem noi, sunt lipsite în general de pietate, devoţiune şi emoţie (bhakti), acestea nu lipsesc totuşi cu desăvârşire din imnurile vedice. v Un alt exemplu: deşi yoga este absentă din Veda, găsim totuşi aici o formă de asceză (tapas) care îi seamănă şi din care ea s-ar fi putut dezvolta. Sosirea populaţiilor indo-ariene şi constituirea hinduismului sub forma sa brahmanică sunt despărţite de 1500 de ani! în concluzie există mai multe interpretări cu privire la relaţia dintre vedism şi hinduism: unii pun accentul pe discontinuitate afirmând că ultimul termen nu ar putea fi explicat cu ajutorul primului; alţii cred că hinduismul, îmbogăţit fără îndoială cu elemente indo-ariene, este, în esenţă, în continuitate cu vedismul. Alţii împărtăşesc opinia după care este mai bine să încercăm să cunoaştem cele două civilizaţii fără să căutăm eventuali termeni de legătură. Oricum, de vreme ce se pun astfel de probleme, este limpede că, în ciuda punctelor comune, cele două culturi sunt profund diferite.

PERIOADA CLASICA

Toate evenimentele fondatoare ale civilizaţiei indiene au loc în ultimele cinci decenii de dinaintea erei creştine. Temele filosofice, religioase etc. vor rămâne în continuare neschimbate. Deşi soluţiile diferă de la o şcoală la alta, problemele rămân comune fiind puse şi reluate de mii de ori. Iar condiţiile pentru naşterea acestor discursuri –

existenţa unei organizări sociale şi a unui lexic corespunzător – sunt îndeplinite. Vocabularul diferitelor şcoli de gândire şi limba sanscrită normată gramatical sunt şi ele disponibile. Budismul indian, sub toate formele sale, provoacă dezbateri şi ascute minţile pe când jainismul rămâne pradă uitării. Atunci când, începând cu secolul VIII e.n., budismul începe să fie treptat eradicat, spontaneitatea erudiţilor tradiţionali începe să se diminueze. Ei continuă să-şi compună operele sub forma dialogurilor imaginare în care opozanţii budişti sunt înfrânţi, fireşte, cu uşurinţă, dar argumentele, folosite deja de mii de ori, nu mai ţin. Apelul la sincretisme se impune, prin urmare, ca o necesitate. Unul dintre ultimii mari erudiţi, Vijnăna-Bhikşu (sec. al XVI-lea), comentează Yoga-Sutra a lui Pataââjali dimpreună cu un comentariu al lui Vyāsa, vechi de câteva mii de ani. Vocabul arul folosit este un amestec din vedănta, sāmkhya şi glosele gramaticale tradiţionale; el citează pe puţin o mie de scrieri antice de la Veda până la Sămkhya-Siitra, ultima fiind redactată înainte cu câţiva zeci de ani de către unul dintre contemporanii

ISTORIA

săi. Dacă brahmanismul iese învingător în lupta cu corespondentul său în plan religios, budismul, aceasta are loc cu preţul propriei sale metamorfoze în hinduism. El nu va putea însă intra niciodată în dialog cu noii veniţi, care sunt musulmanii.

Chiar şi în timpurile ce au urmat, au mai subzistat încă urme ale acestei erudiţii: Năgojî Bhaţţa (început de sec. al XVIII-lea), cunoscut cu precădere sub numele de Năgesa, scrie un comentariu al tratatului gramatical Bhăşya al lui Patarijali dovedind o extraordinară erudiţie şi o subtilă fineţe a analizei. Dar în momentul în care autorul îşi îndrepta privirea înspre sursele antice ale hinduismului savant, lucrurile din jurul lui luaseră deja o altă turnură. Mongolii sunt în plin declin, iar în vreme ce Năgesa studiază Sutra lui Pănini şi Bhăşya lui Patañjali, compuse acum două mii de ani, englezii se află deja acolo. Astfel, el nu apucă să cunoască nimic din lumea care a învins civilizaţia sa.

Cărui motiv i se datorează acest declin? Vina este pusă, de obicei, pe seama invaziilor. Dar dacă această regiune a lumii a fost tot timpul invadată (inclusiv de cei care sunt la originea civilizaţiei indiene!), ea nu a fost totuşi mai solicitată decât altele. Imperiul persan se întindea până la Indus; în urma periplului lui Alexandru, regii greci s-au stabilit în Afghanistanul şi Pakistanul de astăzi, fiind la originea

artei Gandhara; hunii, populaţiile shaka, iranienii (dar nu şi musulmanii) etc. au atacat în mod regulat nordul Indiei, dând naştere, uneori, unor mari (dar efemere) regate. Putem invoca aici figura regelui kushan (kuşăna) Kanişka (secolul I?), convertit se pare la budism. Tot el este primul suveran care a pus (printre altele) figura lui Buddha pe monedele sale. Toate aceste invazii, care se succed construind şi dărâmând regate, nu par a fi, totuşi, cele care stau la originea civilizaţiei indiene. În schimb, ele participă la continua sa dezvoltare şi primenire. Astfel, noii veniţi se integrează civilizaţiei indiene îmbogăţind-o. Marii conducători autohtoni, cum sunt cei din imperiul Gupta, nu diferă prin nimic faţă de ceilalţi. Apogeul civilizaţiei indiene clasice este încarnat în Candragupta al D-lea, numit şi Vikramăditya (Soarele victorios) care domneşte între anii 375 şi 414. Această Indie veşnic dezmembrată şi ameninţată de războaie a avut parte şi de alţi suverani importanţi, dintre care îi amintim pe Harşa-vardhana şi pe duşmanul său Pulakesin morţi între 642 şi 647, pe regii Chola din secolul X etc. Toate aceste războaie repetate nu au avut însă efecte prea puternice asupra civilizaţiei indiene. Arta, erudiţia, literatura, filosof ia, toate ştiinţele tradiţionale (medicina, matematica, astrologia) îşi păstrează strălucirea proprie până în secolul al IX-lea.

LUMEA INDIANA

INVAZIILE MUSULMANE

şi dispariţia progresivă a civilizaţiei indiene (1.000 – 1565)

Invaziile întreprinse de prinţii turci, afghani, iranieni şi mongoli islamizaţi au avut însă repercusiuni total diferite. Prezenţa islamică se face simţită în Asia de Sud începând deja din anul 643, care marchează începutul incursiunilor arabe în valea Indusului. În secolul VII, Iranul este islamizat aproape în întregime, iar mazdeenii care supravieţuiesc vor emigra în următoarele secole în India şi vor forma comunitatea parsi. În Afghanistan, budismul este în declin, începând să se stingă. Tot în această vreme, încep să dispară şi marii Buddha din Bămâyan. În momentul în care Mahmud din Ghazni (971 – 1030) invadează şi răscoleşte, în mod repetat şi sistematic, câmpia Indusului şi apoi pe cea a Gangelui, el amorsează un proces care va grăbi declinul budismului în India (mănăstirile sunt jefuite şi închise), dispariţia prinţilor hinduşi şi, în fine, degradarea civilizaţiei indiene clasice. Repetatele înfrângeri suferite de către regii hinduşi s-au datorat ele,

oare, aşa cum obişnuim să credem, nivelului scăzut al cavaleriei şi folosirii anacronice a elefanţilor? Este adevărat că în India, exceptând zona pământurilor aride din Sindh, înmulţirea cailor nu există sau se face neîngrijit. Doar regii dinastiei Vijayanagar par să fi introdus în armată corpul de cavalerie, iar aceasta în secolul al XVI-lea şi cu ajutorul portughezilor care le-au furnizat, în parte, caii de care aveau nevoie. Aceste înfrângeri militare pun sub semnul întrebării bazele civilizaţiei indiene clasice, deoarece ea se bazează în principal pe asocierea regelui (învingător) cu brahmanii. Astfel, în schimbul legitimităţii pe care brahmanii i-o recunosc, regele le asigură celor din urmă asistenţă şi protecţie (în special economică). Dispariţia regilor hinduşi semnează aşadar condamnarea la moarte a culturii brahmane. De altfel, islamismul dă multora dintre indieni ocazia de a-şi depăşi condiţia socială. Convertirile sunt numeroase şi adesea masive. Începând cu secolul al XIII-lea, în India de Nord, marile bătălii (cum ar fi cele trei lupte de la Panipat) nu mai sunt purtate decât de suveranii musulmani între ei. Să nu ne închipuim că această cucerire se reduce sau se limitează la un fel de conflict religios între islamism şi hinduism. Acest gen de confruntare era ce-i drept prezent prin construcţia edificiilor religioase musulmane pe ruinele unor temple hinduse. Cu toate

Imperiul lui Mahmud din Ghazni w cărre? 1030, în perioada de după primele cuceriri musulmane acestea, sultanii erau mai întâi cuceritori şi doar pe urmă musulmani. Preocupările lor de căpătâi erau atacul prin surprindere şi jaful. Suferinţele pricinuite hinduismului şi budismului se datorează faptului că învingătorii au reorientat circuitele economice înspre noi direcţii, deturnându-le dinspre temple şi stupă.

După anul o mie, cultura hindusă vie se refugiază în peninsulă. De aici provin şi marii gânditori (Rămânuja), şi tot aici îşi găsesc locul

marile temple (Tanjore, Madurai) şi marile state (Chola, Vijayanagar). Săvana scrie primul comentariu complet la Veda în sudul peninsulei. Şi, concomitent cu păstrarea nealterată a Vedei, aici are loc şi adaptarea textelor sanscrite clasice. În 1180, Kamban nu doar că traduce, dar şi adaptează în tamilă poemul Rămăvana. Poezia tamilă se păstrează şi ea. Dar presiunea armatelor musulmane este din ce în ce

mai puternică. Sosirea europenilor şi a tehnologiilor acestora, cât şi crearea imperiului mogul (1526) sporesc numărul ameninţărilor. În cele din urmă, o coaliţie de sultani îl înfrânge în 1565 pe ultimul mare rege hindus, nimicindu-i imperiul. Odată cu dispariţia imperiului din Vijayanagar, fapt care pune punct civilizaţiei indiene, imperiul mogul atinge apogeul puterii. Acest ultim regat hindus era oricum deja depăşit de evenimente!

Chiar dacă ciclul unei civilizaţii se întinde pe un lung interval de timp, am greşi profund dacă ne-am închipui că diverşii constituenţi ai civilizaţiei indiene s-au conservat în aceeaşi stare undeva la marginea Islamului triumfător. Încă din secolul X, islamismul indian dă naştere unei alte civilizaţii, în care ceea ce rămâne din civilizaţia indiană clasică nu este decât un aspect minor şi reconfigurat inclus într-o structură de ansamblu. Sultanii musulmani îşi conduc regatele, folosind miniştri şi soldaţi hinduşi. Reciproca este şi ea valabilă: în Vijayanagar, mai pot fi încă observate urme ale mercenarilor musulmani folosiţi de către regele hindus care nu se dădea îndărăt când era vorba de alianţe cu sultanii. În India, hinduismul, în sensul larg al cuvântului, este dominat politic, iar în afara ei el este în defensivă. În acest nou context, vechile valori sunt privite din alte perspective, fiind reevaluate, pe când altele iau amploare sau, din contră, cad în uitare. Contactele dintre islamism şi hinduism lasă urme de ambele părţi. Acest lucru se întâmplă în ciuda faptului că între cele două nu s-a instaurat niciun fel de dialog veritabil, aşa cum ar fi putut să existe între curentele budiste şi diversele forme de brahmanism. Chiar dacă există un oarecare sincretism, acesta este târziu şi a rămas marginal. Cuvinte sanscrite încep să sune diferit pentru ca, în cele din urmă, să devină părţi ale unei limbi moarte, asemeni civilizaţiei căreia aceasta îi asigura coeziunea. Acest lucru este valabil a fortiori şi pentru perioada colonială. Lucrarea misionarei Margaret S. Stevenson Riturile celor de-două-orinăscuţi, scrisă în 1920, arată în ce fel tradiţia trăită la sfârşitul secolului al XIX-lea, de o comunitate de brahmani din Käthiăwăr, este o adaptare a vechilor practici şi ideologii la o nouă lume pe cale de a se impune. Iar brahmanii sunt, prin definiţie, conservatori. Pentru ceilalţi, schimbările au fost mai profunde şi s-au impus treptat.

CRONOLOGIE FUNDAMENTALA

JE

În Antichitate, toate datele sunt, cu diverse marje de eroare, ipotetice. Datele dinaintea invaziilor musulmane din secolul X rămân adesea aproximative şi sunt discutabile.

INDIA DE DINAINTE DE INDIA

2300 – 1700: civilizaţia Indusului. Oraşele culturilor Harappa şi Mohenjo-Daro 1800 – 1500: dispariţia civilizaţiei Indusului şi primele aşezări ale indoarienilor în valea Indusului 1700 – 1400: în Orientul Mijlociu se aşază populaţii vorbitoare de limbă indo-ariană.

1500 – 1.000: compunerea principalelor samihită vedice 1.000 – 800: câmpia Gangelui este arianizată; urbanizare; metalurgia fierului 600: definitivarea corpusului vedic. Prătisakhya (fonetica) şi kalpasutra

(ritualul)

PERIOADA ANTICA

566 – 486: Buddha Sakyamuni (date destul de nesigure)

540 – 468: Mahāvīra, fondatorul jainismului cca. 519: Cyrus, suveran al Persiei ahemenide, cucereşte câmpia Indusului.

Darius, succesorul său, instituie aici o satrapie, adică o provincie. 327 – 325: Alexandru cel Mare, încercând să reconstituie Imperiul persan în favoarea sa, reuşeşte cu greu să-l învingă pe Poros (Paurava). Candragupta fondează Imperiul Maurya. sec. al IV-lea: Aştădhvăzide Pănini (gramatică) * «if-l. i>y>

LUMEA INDIANA

303 – 297: Megastene, ambasador al lui Seleueos, rămâne pentru o vreme la Păţaliputra (Patna), capitala regelui Candragupta. 269 – 232: Asoka, al treilea mare suveran din dinastia Maurya, protector al budismului. Primele dovezi ale unor scrieri în brăhmâşi kharoştri. 200 – 100: date aproximative ale compoziţiei celor două epopei (mai întâi

Mahābhārata, iar apoi Rămăvand) şi a tratatului lui Patañjali – Yoga-Sutra.

PERIOADA CLASICA

78 – 144?: debutul erei shaka; sosirea lui Kanişka. Debutul indianizării sud-estului asiatic

100 – 200: Legile lui Manu; Nāgārjuna, mare filosof budist 150: prima inscripţie în sanscrită 200 (aprox.): primele grote de la Ajanta 376 – 415: Candragupta al II-lea 405: călătoria unui pelerin budist Fa-Hien 415 – 467: Kumăragupta I; primele invazii ale populaţiilor

svetahuna – „hunii heftaliţi”.

Operele lui Kālidāsa 454 – 467: Skandagupta 495: a doua serie de invazii ale hunilor cca. 520: Mihirakula, suveranul huna al Punjabului şi al Kaşmirului 550: primele temple hinduse la Aihole (Karnătaka) Secolul al VI-lea: compunerea tratatelor Yoga-Bhăşya de Vyāsa şi Nvă va-Bhăşya de Vătsvă vana

606 – 647: perioada de domnie a lui Harşa (vardhana) la Kanauj 700 (aprox.): constituirea formelor arhaice ale scrierilor năgarî 712: Mohamed-ibn-Kâsim invadează Sindul. 788 – 820: datele tradiţionale ale filosofului şi teologului Saṃskāra, scrierea lucrării Brahma-Sutra-bhăşya 850 – 1267: dinastia Chola din Tanjore 986: primele atacuri ale turcilor ghaznevizi. Puruşapura (Peshawar) este ocupat, cca. 1.000: Kathăsăritsagara, fabule şi povestiri de Samadeva

ISTORIA

INVAZIILE MUSULMANE

declinul şi dispariţia civilizaţiei indiene clasice (997 – 1565)

997 – 1030: invaziile devastatoare ale lui Mahmud din Ghazni, în nord-estul Indiei 1017 – 1137: Rămânuja

1023: campania lui Răjendra Chola în nordul Indiei cca. 1027 – 1032: perioada de şedere a lui Bâmnî 1077: ambasada comercianţilor chola în China 1192: bătălia de la Tarain (Taraori) câştigată de Mahomed din Ghor (Ghur).

În acest loc este ucis Prthivârăj; debutul sultanatului din Delhi 1296 – 1315: domnia lui Ală ud-dân Khaljî sub ordinele căruia Malik Kâfur, un general eunuc convertit la islamism, distruge toate regatele hinduse din sud până la Madurai.

secolele al XIII-lea şi al XV-lea: locul dinastiei Chola este luat de dinastiile Hoysala şi Pândya din Madurai. 1336: începutul marelui imperiu de Vijayanagar. Rezistenţă în faţa sultanilor bahmanî 1398: Delhi este ocupat de Tamerlan în urma mai multor tentative de invadare mongolă, respinse până atunci. 1509 – 1529: domnia lui Krishna Deva Răva în Vijayanagar; regatul său este vizitat şi descris în mod elogios de către portughezul Paes. 1526: bătălia de la Pănipat. Băbur fondează Imperiul mogul. 1565: bătălia de la Talikota; sultanii din Deccan aduc la ruină regimul

Vijayanagar şi distrug ultimul mare regat hindus.

Civilizaţia indiană clasică nu ţine decât în parte de Antichitate; vârsta sa de aur începe odată cu primele secole ale erei noastre şi se

termină cu secolul al X-lea.

Îi.

— V KfhJ, m

SOCIETATEA

Dharma era hato hanti dharmo rakşati rakşitah /
tasmăd dharmo na hantvyo mă no dharmo hato vadhât

„Dharma lovită, loveşte; dharma protejată, protejează.

De aceea trebuie să ne fie teamă să lovim dharma, căci, lovită, ne răneşte la rându-i”. (Manu, VIII, 15)

DHARMA, ORDINEA SOCIO-COSMICĂ”.

India clasică (adică brahmanii!) nu a încetat vreodată să se preocupe de acest domeniu. Lucrarea principală, cunoscută în româneşte sub titlul Legile lui Manu, este un tratat despre dharma, o noţiune cardinală, care merită să fie mai curând descrisă decât tradusă. Dificultatea vine şi din faptul că vechimea acestei noţiuni face ca ea să capete de-a lungul secolelor o multitudine de înţelesuri. Cei care încearcă să traducă acest concept invocă termeni precum „Lege”, „Religie”, „Ordine”, „Datorie”, scrise cu sau fără majusculă. Avem de-a face cu unul dintre conceptele vagi şi generale preferate de lumea indiană. De la o epocă la alta, acest concept este interpretat după voie, în diverse feluri. În general, dharma este ordinea naturală şi universală, adică totalitatea normelor care coordonează faptele (divine, umane etc.) şi totalitatea faptelor care se supun acestor norme. Dharma este, prin urmare, ordinea pe care o vedem în fapte şi sursa acestei ordini. Această definiţie generală trebuie precizată în funcţie de texte şi contexte. Trebuie totuşi ca în acelaşi timp să menţionăm că din această perspectivă ordinea socială nu este propriu-zis umană; ea este naturală (aceasta nu înseamnă şi bună!) şi trebuie să se modeleze cât se poate mai bine pe lumea exterioară. Care poate (trebuie) să fie totuşi criteriul de diferenţiere dintre dharma (în sensul larg) şi ordinea socială? Este oare cu putinţă, în aceste condiţii, să mai acţionăm contra naturii?

LUMEA INDIANA

Să începem prin abordarea concepţiei cinice şi lucide asupra statului şi asupra raportului său cu societatea. Cum este cu putinţă o astfel de concepţie? Pentru a înţelege aceasta, să luăm ca exemplu Mahābhārata (cf. Rămăvana şi Mahābhārata, cap. VIII), această adevărată enciclopedie a civilizaţiei indiene. Imensa epopee a furnizat

teme care au constituit un izvor de inspiraţie pentru toate formele de artă: teatru, sculptură, miniaturi, muzică. Mai nou, aceste teme au fost acaparate, atât în India însăşi cât şi în Occident, de benzile desenate, de televiziune şi de cinema. Partea cea mai celebră, dacă nu şi cea mai importantă, este „Cântecul celui Prea Fericit” (Bhagavad-GItă) în care Krsna, o încarnare divină asimilată ulterior cu un avatăra, o „coborâre”.

7 7 77 7

altfel spus, o încarnare a lui Vișṇu, îi ţine lui Ar juna, unul dintre eroi, o lecţie despre dharma – adică despre datorie şi drepturile personale. Krşna îi explică războinicului Arjuna, într-un limbaj simplu şi convingător, cum trebuie să fie şi ce trebuie să facă. Bhagavad-GTtăeste plină până la refuz de formule fericit închegate care nu pot să nu mişte imaginaţia şi conştiinţa indienilor şi occidentalilor. Când oamenii au aprins pentru prima dată focul nuclear, pe buzele marelui om de ştiinţă J.R. Oppenheimer au fluturat cuvinte din Câtă: focul era astfel „mai luminos decât o mie de sori”. Mahābhārata, în ansamblul ei, tratează despre datoria tuturor fiinţelor. Ne aşteptăm la expresii de genul celor pe care le ştim îndeobşte din marile ideologii morale şi religioase – „trebuie”, „nu trebuie”, „este necesar” şi „nu este necesar” etc. Şi, în fond, nu ducem lipsă de astfel de formule. Atunci când Zeul vorbeşte, el spune „O [războinic] cu braţ vânjos, ascultă vorba mea cea mai de preţ”, iar cuvintele care urmează par să se adreseze tuturor oamenilor, asemeni comandamentelor biblice. În Occident, aceste cuvinte sunt adesea prezentate şi înţelese tocmai în această cheie.

Totuşi, o lectură mai atentă arată că această interpretare nu coincide cu ceea ce textul spune de fapt. Învăţăturile cu rol de „comandamente” nu se adresează unei umanităţi în genere, ci unui om anume, într-un context particular şi cu un statut particular. Krşna îl învaţă pe Arjuna, adică pe un războinic de pe câmpul de luptă, ceea ce trebuie să facă în acel moment. Textul spune într-un mod foarte clar: „Legeapropie (svadharma), [chiar] cu lipsuri este mai bună decât Legea altuia, chiar cu grijă respectată; este mai bine să pieri de Legea ta proprie; Legea altuia este periculoasă”. (Câtă, III, 35; trad. de Sergiu Al. George în Filosofia indiană în texte, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 54 – n.trad.).

Ideea este că nu există niciun bine universal şi nicio datorie

universală, ci doar un bine particular sau, cu alte cuvinte, doar un bine contextual. „Contextul” variază după statutul personal, timp, situaţii… Dharma în genere

nu există decât eventual ca rezultantă a unor dharma cu caracter particular (svadharma). Fiecare trebuie să-şi îndeplinească datoria sa, şi ambii termeni subliniaţi sunt la fel de importanţi. Ceea ce unul nu trebuie să facă este chiar ceea ce un altul trebuie să facă. Nu există nicio valoare care să se impună tuturor în mod universal. Binele este însumarea armonioasă a mai multor valori de „bine” particulare şi opuse între ele. Nimic nu este bine în sine, ci totul este bine pentru sine. Binele unuia poate fi răul altuia. De altfel, textele ne învaţă ceea ce trebuie făcut şi mai puţin ceea ce este binele. Cu acest statut şi în aceste condiţii este bine să faci acest lucru, dar „acest lucru” nu se identifică cu binele. Cât despre texte, acestea nu se hazardează în a defini binele. Trebuie să urmăreşti mai degrabă împlinirea datoriei decât săvârşirea binelui. Dacă, de exemplu, „nonviolenţa” (ahimsă) este prezentată în Yoga-Sutra (II, 30) ca o valoare universală, aceasta vine din faptul că textul în cauză expune mijlocul prin care putem pune capăt atât acestei încarnări cât şi celor ulterioare, ieşind astfel din ciclul vieţii. Dar când este vorba de trai şi de a perpetua viaţa, atunci ahimsă consta în general în a nu provoca violenţe inutile. „A ucide nu înseamnă a omorî, atunci când este vorba de un sacrificiu” afirmă Manu (Legile lui Manu V, 39). Aceasta nu vrea să spună decât că în sfera activităţii proprii, brahmanul, luptătorul, neguţătorul, vânătorul, agricultorul pot şi trebuie să fie violenţi. Aceste lucruri le sunt interzise în celelalte situaţii. Formulele din Gâtămx au, prin urmare, nimic ieşit din comun şi cele spuse mai sus sunt valabile pentru întreaga literatură normativă şi pentru întreaga civilizaţie indiană clasică.

Vedismul cunoaşte o misterioasă corespondenţă întrerta – „ordinea cosmică” şirta – „ordinea ritualului”, cea din urmă încercând să o reproducă şi să o realizeze pe prima. Pentru păstrarea ordinii universale, regele plăteşte învăţaţi care sunt însărcinaţi cu săvârşirea precisă a ritualurilor numite yajna (sacrificiu). Rta se confundă cu satya (adevărul), care nu se deosebeşte cu nimic de rigoarea rituală şi nu presupune nimic de ordin moral. Adevărul înseamnă rigoare plus o doză de indefinit. Există deci o tensiune între adevărul cunoscut drept ordine lingvistică (Veda) şi realul considerat ca o slăbire a adevărului.

În hinduism, tensiunea se stabileşte între dharma cu caracter unic şi cosmic şi multitudinea de dharma cu caracter singular. Regele poate, desigur, să săvârşească sacrificii, dar el trebuie, mai ales, să aibă o bună purtare, o conduită proprie unui rege. Satya şi dharma nu sunt departe de a deveni un cod al bunei conduite regale bazate pe o morală interioară. Printr-o conduită inadecvată, chiar şi cu condiţia realizării ritualurilor, regele risca să dezechilibreze ordinea lumii (care este sfera sa de activitate). Iar acest lucru este valabil pentru oricare dintre funcţii.

LUMEA INDIANA

Consecinţele acestei concepţii pot fi regăsite în întreaga civilizaţie indiană. Astfel, chiar m-Mahābhārata, în Gata, Krşna îl învaţă pe Arjuna datoria sa de războinic, adică cerinţele proprii funcţiei sale. Zeul îi explică cum a omorî un războinic pe câmpul de luptă nu este totuna cu a săvârşi o crimă şi că, oricum, el nu ucide cu adevărat, deoarece ātman, „sufletul, Şinele” este nemuritor. Nu contează dacă el îşi „ucide” verii, familia sa; nu contează dacă săvârşeşte crime şi dacă acest fapt îi repugnă (unul dintre epitetele lui Arjuna, războinicul cu suflet mare, este „cel căruia îi repugnă...” – băbhatsu). Aceasta este datoria lui în calitate de războinic. Compasiunea şi mila pe care le simte la gândul acestei violenţe nu sunt, spune zeul Krşna, decât semnul unei slăbiciuni. La un moment dat, Arjuna se lamentează afirmând: „noi nu putem ucide pe cei ai lui Dhrtarăștra, care ne sunt rude; ucigându-ne rudele, cum am putea fi fericiţi, o Mădhava?” (Câtă, I, 37; trad. de Sergiu Al. George în Filosofici indiană în texte, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 44). La acestea, Krşna îi răspunde trecând în revistă în mod sistematic diversele modalităţi de a privi lumea, universul, divinitatea etc, pentru a conchide, de fiecare dată, în mod pragmatic şi realist: „Îndeplinşte-ţi datoria de războinic!”. De altfel, lupta se încheie iară niciun învingător real. Toţi combatanţii, inclusiv cei ajutaţi de Krşna şi care ar putea părea că au şansa de partea lor, sunt în cele din urmă ucişi. Iar cel care, cu preţul unor tactici nu întotdeauna glorioase (numite yoga\), pune la cale moartea universală a oamenilor nu este nimeni altul decât Krşna. Krşna s-a revelat cu un scop clar – acela de a restabili dharma. Înţelegem în consecinţă că dharma, ca sursă a ordinii, poate să nu coincidă cu dharma luată ca ordine reală. Fireşte, sursa ordinii trebuie să fie perfectă, dar în manifestarea sa, ordinea socio-cosmică are o

supărătoare înclinaţie înspre a se perverti şi a uita de sine. Această tendinţă înspre uitare este dictată de ordinea lucrurilor şi nu poate fi evitată – ea face parte din dharma. În textele medicale, în textele de yoga etc. aceasta poartă numele de „transformare" (parinăma). Zeul Krşna (întrupat în om) este intermediarul prin care ordinea se impune pe pământul cuprins de rele. Ultimele cuvinte ale eroului povăţuit de zeul Krşna sunt, într-o manieră extrem de specifică, smrtir labdhă „Am regăsit memoria". Ordinea ţine de autentic, pe când dezordinea înseamnă, printre altele, uitare a ordinii. Vindecarea de uitare se va face printr-un imens măcel. Iar ceea ce moare este tocmai dezordinea. Dacă şi câţiva oameni nevinovaţi îşi găsesc aici sfârşitul, aceasta contează „mai puţin. Oricum, noi vom renaşte, iar cei nevinovaţi vor avea parte de o naştere fastă. Dharma cuprinde aşadar o parte inevitabilă de dezordine

SOCIETATEA

pentru că, fiind o noţiune atotcuprinzătoare, nimic din ce există nu ar putea fi în afara ei. În planul mitului, care predomină în cadrul textelor (în epopee), aceşti factori de dezordine sunt fiinţele demonice – asupra. În planul brahmana aceste fiinţe malefice sunt inamici ai zeilor iar la nivelul purăna ele apar ca duşmani ai Zeului, hrănindu-se cu dezordinea pe care în acelaşi timp o provoacă. Ordinea este reprezentată prin actualizarea Zeului originilor. Hinduismul care pleacă de la Vişņu a exprimat aceasta prin existenţa „coborârilor" – avatăra. În mod periodic (la scara a milioane de ani), Zeul suprem „coboară" pe pământ sub diverse chipuri, distruge (într-o luptă cu dimensiuni cosmice) dezordinea, şi readuce în realitatea astfel purificată marca perfecţiunii după care dispare. Ordinea perfectă astfel instaurată va începe treptat să se destrame necesitând la un anumit interval de timp o nouă coborâre a Zeului ş.a.m.d. Prezenţa Dezordinii face ca Ordinea să fie deopotrivă imuabilă la origini şi veşnic schimbătoare în manifestările sale. Dharma are un caracter ferm şi stabil (cuvântul se înrudeşte cu latinescul firmus) dar se manifestă în cadrul devenirii. Într-un plan mai personal, a-ţi realiza dharma înseamnă a face ceea ce trebuie făcut, a-ţi împlini datoria. În acest sens, noţiunea de dharma este strâns legată de acţiune, iar în această lume acţiunea (fapta) umană karman este cea care pune în mişcare dharma.

IERARHIA OAMENILOR: CASTELE (VARNA ŞI JĂTI)

La polul social opus concepţiei după care omul este parte

integrantă a dharma, se află casta (termen care este, de altfel, de origine portugheză). Fie că este de origine socio-religioasă (şi atunci vorbim de varna, patru la număr, la care se adaugă persoanele din afara castelor), fie că este de natură socio-economică (este cazul miilor de „naşteri” – jăti), casta îi regrupează pe toţi aceia care au sau sunt chemaţi că aibă aceeaşi „datorie personală” (svadharma) sau care se raportează la aceasta. Brahmanul săvârşeşte sacrificii, războinicul merge la luptă, olarul se ocupă de ceramică.

Să nu ne închipuim că toate datoriile ar fi pe acelaşi calapod! Ierarhia datoriilor are drept corolar ierarhia oamenilor. Civilizaţia indiană a dat întâietate claselor şi clasamentelor pe care le-a rafinat şi legitimat. Totuşi, aceste clasamente, adesea artificiale datorită unui surplus de precizie, ţin în acelaşi timp de fapte şi de felul în care societatea se autorecepta.

LUMEA INDIANA

Normativul organizează faptele, iar faptele ţin piept normativului obligându-l să ţină cont de ele. Aici, ca şi în alte domenii, exista un decalaj \ între ordinea generală şi ideală, aceea a unei societăţi stabile, ierarhizate, inegale şi în care fiecare grup face ce trebuie să facă în vederea marelui bine comun, pe de o parte şi societatea reală în care uneori brahamanii se căsătoresc cu femei din caste inferioare, putând fi conducători de oşti, în /care regii nu au întotdeauna o origine nobilă, în care cei intangibili pot fi un suflet bun etc, pe de altă parte. Să nu uităm însă că basmele în care prinţul o lua în căsătorie pe păstoriţă, fabula în care lupul se transformă în miel, acestea constituie, într-o perspectivă indiană, cauza întregii dezordini. De altfel, astăzi ca şi ieri, în realitatea specifică anumitor religii (Karnătaka, Tamil Nadu), brahmanii sunt uneori atât de numeroşi încât cu greu putem regăsi în societatea reală frumoasa ordine închipuită în texte. Realitatea a fost întotdeauna mai complexă decât schematizările brahmanice. Şi asta pentru că victoriile militare au dat naştere „războinicilor” (kṣatriya), la fel cum reuşita în plan social şi bogăţia au scos la lumină „comercianţii” (vaisya). Invers, înfrângerile şi pauperizarea au fost, aici şi aiurea, cauzele decăderii sociale. Dar în ansamblul ei, societatea indiană clasică este de natură statutară: ea nu este organizată după niciun fel de Contract social.

În Veda (Rg-veda, X, 90) se vorbeşte de patru varna, o consecinţă a sacrificiului făcut de autenticul puruşa, un soi de gigant

cosmic. Succesiv, adică într-o ordine ierarhică, fiecare varna se manifestă plecând de la un întreg la care se raportează. Această structură totală este puruşa, care transcende creaţia sa cu zece degete. Brahmanii reprezintă chipul şi gura lui puruşa, „războinicii" (kșatriya) braţele sale, „producătorii" (vaisya) pulpele sale iar „servitorii" (siidra) picioarele sale. Varna sunt forma specific indiană a celor trei funcţii (sacerdoţiul, imperiul şi producţia) pe care le întâlnim în toate societăţile indo-europene. În India, această funcţionalitate era ideologică. Mai precis, acest adevăr ţine de ordinea mitului originilor într-o societate care a distins întotdeauna cu grijă originile de început (nu există nicicând un început absolut – cf. Timpul, cap. VI). „Naşterile" (jăti), castele reale de natură socio-eco-nomică îşi conţin definiţia chiar în numele lor: ele sunt grupuri definite încă de la naştere şi perpetuate prin mariajul în cadrul unui grup determinat. Ele au fost (dintotdeauna?) legate de varna, castele adevărate de natură socio-cosmică, iar acestea sunt nişte realităţi ubicue de ordin ideologic şi nu sociologic. Astfel, dat fiind că cvadripartiţia ideală a societăţii se

1 „SOCIETATEA

confrunta, în fapt, cu diversitatea grupurilor, melanjul castelor (varnasam-kara) prin mariaj, era justificat în ciuda faptului că este condamnat din punct de vedere ideologic. Aceste melanjuri căpătau imaginea unirii gurii cu braţele sau chiar cu picioarele, fapt urmat de proliferarea descendenţilor. Dintr-o perspectivă ideologică, „naşterile" (jăti) au fost concepute ca rezultatul unor fragmentări continue ale castelor (varna) iniţiale. Toate acestea au fost, fireşte, puse în ordine printr-un plus de rafinament în stratificarea varna. Pentru justificarea depărtărilor de la normă, au fost inventate ad hoc noi concepte. Astfel, noţiunea ăpad, care a3 literam înseamnă „vătămare", legitimează nelegiuirile în conformitate, dar şi împotriva dharma, dând voie fiecăruia să facă ceea ce este de trebuinţă pentru a-şi salva viaţa. Pe scurt, este vorba de punerea între paranteze a datoriei atunci când există o necesitate sau o urgenţă, fapt care se întâmplă pare-se destul de des.

A afirma sus şi tare ceea ce trebuie să fie şi ceea ce trebuie să existe etc, şi a găsi mai apoi acomodări care să justifice practic toate interacţiunile, aceste lucruri caracterizează pe deplin civilizaţia indiană. Să examinăm o clipă unele dintre metodele care permit împăcarea adevărului cu realitatea. Unul dintre mijloacele cele mai

curente constă în tratarea realităţii ca pe un substitut al adevăratului original. Astfel, în sacrificiul vedic, textele revelate celebrează planta sacră, planta divină, care este soma. Ea va fi presată, fiind extras un nectar al nemuririi care aţâţă pofta zeilor şi a nemuritorilor. Aceleaşi texte însă explică şirul de substitute la care oamenii vor trebui să recurgă pentru a culege o plantă soma autentică, aflată la câteva sute de metri de ei. În cele din urmăj orice plantă de culoare galbenă va putea servi ca înlocuitor pentru planta sacră.

Tot astfel, se spune, Legea ideală, Dharma, este aceea a „vârstei adevărului” (satyayuga) ceea ce corespunde vârstei noastre de aur. Din păcate, acum, această epocă a trecut, iar noi trăim în „vârsta întunecată” (kaliyuga) (începând cu 3102 î.e.n. spune o anumită tradiţie), echivalentul a ceea ce noi numim „vârsta de fier”. În această perioadă nerespectarea strictă a ordinii cosmice devine ceva normal. Tratatele descriu, aşadar, Legea din satyayuga. Dar această vârstă de aur în care umanitatea trăia în conformitate cu dharma este acum una revolută. Totuşi noi trebuie să trăim în continuare astfel încât Tratatele ne descriu şi modul în care trebuie să încălcăm dharma, respectând însă Ordinea universală. Acest ideal (descris însă întotdeauna ca o stare de fapt) oferă o direcţie de urmat. Realizarea sa este însă interzisă de perfecţiunea însăşi. Un alt mijloc este de a descrie datoriile ca impunându-se

LUMEA INDIANA

celor care fac parte din fracţiunea superioară a unui grup sau fiinţelor care se arată a fi excepţionale. Regele real va trebui să fie în conformitate cu ceea ce a făcut Rama, regele prin excelenţă descris în Rămăvana; dar în fapt niciun rege nu se ridică la calitatea lui Râma (să fie oare un lucru de mirare?) şi astfel, regele real nu va putea decât să-şi imite imperfect modelul său divin. Impunerea unui model Justifică distanţele şi le dă un sens. Şi asta pentru că ceea ce este adevărat este receptat ca ceea ce dă sens realului. În Mahābhārata, Arjuna, modelul de kṣatriya, războinicul eminent, figură a regelui ideal, cel care primeşte învăţătura lui Krşna care este Zeul suprem, nu va domni niciodată, pe când regii de proastă calitate, împotriva cărora se războieşte şi pe care îi învinge, sunt încoronaţi.

Nimic nu poate fi mai neadevărat în domeniul social, cel al interacţiunilor dint TQJ – ăti şi vama, decât să ne imaginăm o societate anchilozată, incapabilă de a se reforma, lipsită de cel mai elementar

simţ ai dreptăţii. Menţinerea existenţei castelor de-a lungul unor epoci foarte diferite, prezenţa lor chiar şi în sânul modernităţii indiene, demonstrează faptul că sistemul s-a adaptat, s-a transformat. Pretenţia la o eternitate imobilă nu trebuie confundată cu realitatea. Atemporalitatea descrierilor normative enunţate de brahmani este relativă şi este însoţită adesea de afirmarea existenţei unei deveniri. Acest lucru este valabil chiar şi în interiorul Vedelor care, în ciuda eternităţii pe care le-o acordăm, afirmă că în alte vremuri se proceda într-un fel, iar acum se acţionează altfel. Dintotdeauna a existat o flexibilitate reală. În acelaşi timp, este adevărat că, asemeni tuturor sistemelor sociale, cel indian a cunoscut ceea ce noi numim, sau indienii cred a fi, excese, rigidităţi, bariere etc. până la anularea armoniei şi la degenerarea în violenţă locală. Aceste poziţii sunt fără îndoială slăbite şi îmbogăţite în tratatele ulterioare budismului originar. Ca o reacţie, poate, la acest fapt, sistemul castelor devine în acest moment mai rigid, tară a se fosiliza însă. Se pare că a avut loc, în mod constant, o oscilaţie între pretenţiile tratatelor în care este expus şi justificat sistemul, pe de o parte, şi realităţile trăite punctual, pe de altă parte. Cauza provine din aceea că oamenii nu trăiau în lumea închipuită de Manu ci într-o realitate socială punctuală, mai complexă şi diferită în funcţie de epoci şi regiuni. Dacă realitatea nu a coincis nicicând cu cele spuse în tratate, aceasta se întâmplă deoarece funcţia acestora nu era de a descrie şi verbaliza realul ci de a enunţa norma sa ideală. Viaţa reală nu însemna însă nici mii dejăti: într-un sat, putem întâlni şi compara doar câteva „naşteri" (jăti). Lumea nu mai trăia aşadar în cvadripartiţia ideală, ci într-o realitate statistică. Putem observa, în vremurile recente, felul în care, după

perioada mogulă, principii au utilizat referinţele normative pentru a justifica noua ordine care se impunea şi de care ei înţelegeau să profite. Din lipsă de documente, nu avem date despre acest gen de utilizare decât pentru epoca târzie. Oricum, ni se pare că, şi înainte, situaţia va fi trebuit să fie la fel. Trebuie, totodată, să menţionăm că societatea indiană este structurată şi în funcţie de alte organizări de convieţuire (clanuri, secte, comunităţi etc).

Această localizare a „sistemelor de castă" aducea un plus de flexibilitate: textele vorbesc despre caste în termeni generali, de manieră teoretică, în termeni de sistem, dar realitatea concretă nu era

de natură sistematică. Interacţiunea dintre un model vag şi arbitrar (să amintim că el constă în două sau trei versuri din Rg-Veda, X, 90 care au suscitat numeroase comentarii, printre care se numără şi Legile lui Manu în faţă cărora s-a extaziat Nietzsche) şi diferitele realităţi locale a fost constantă. Iar aceste realităţi supuse evoluţiei au drept consecinţă faptul că în ciuda numeroaselor şi minuţioaselor tratate, nu a putut fi menţinut pentru o durată mai lungă niciun corp doctrinar care să fie respectat peste tot şi de către toţi. Toate tratatele sunt reciproc contradictorii: dacă budiştii sau jainiştii îi aşază pe kṣatriya înaintea brahmanilor, nu lipsesc totuşi texte vedice (Revelaţia!) care îi pun pe aceştia cel puţin la un nivel de egalitate. Upani-şadele, uneori cu regret şi spunând că lumea este pe dos, aşază în prim-plan maeştrii kṣatriya care îi educă pe brahmani. Ceea ce rămâne este aşadar un cadru vag în care orice adaos la diversele realităţi sociale a fost justificat, discutat, condamnat, măsurat în numele unor referinţe prost stabilite. Nici astăzi situaţia nu se prezintă altfel – abolirea „sistemelor castelor", dorită de mulţi în India, se loveşte chiar de acest ansamblu incert, melanj de cuvinte revelate şi venerate, de ideologii viu disputate, de solide realităţi contemporane sociale şi economice, de resentimente ancestrale. O privire fugară asupra anunţurilor matrimoniale dintr-un ziar indian (fie el chiar un ziar naţional din Delhi) demonstrează cu prisosinţă perenitatea castelor în conştiinţa indienilor.

În civilizaţia indiană clasică, cele patru (sau cinci) varna constituie referinţe ideologice constante. Pasajul din Rg-Veda (citat supra) defineşte castele în conformitate cu adevărul mitului, adică în mod ierarhic şi după statutul lor, în funcţie de situarea lor în interiorul corpului sacrificial al originilor. Mai apoi, codul Legilor lui Manu (1, 88, sqq.), respectând acest cadru ierarhic şi statutar originar, le defineşte de o manieră mai practică, după funcţii: „Brahmanilor [Domnul] le-a dat învăţătura şi studiul Vedei, sacrificiul pentru sine şi pentru altul şi îndatorirea de a

face daruri şi de a le primi; celor ce fac parte din kṣatriya el le-a poruncit să protejeze poporul, să facă daruri, să facă sacrificii şi să studieze; castei vaisya îi revin creşterea animalelor, darul, sacrificiul, studiul, comerţul, camătă, cultura economică; şi în fine sudra trebuie să servească celelalte trei clase".

Sacerdoţiul, protecţia, economia şi serviciul: dacă nu ar exista

decât acestea, am recunoaşte fără vreo dificultate societatea ordinelor şi a stărilor (adică cea a „condiţiei”) care exista sub „Vechiul Regim”. Este adevărat că societatea de caste este o puternică societate a ordinelor. Ne amintim că vechea nobilime franceză inventase în secolul al XVIII-lea ficţiunea „sângelui albastru”, pretinzând că descinde din franci. În acest timp, în venele poporului curgea un sânge obişnuit, roşu şi de sorginte galeză. Despre acest lucru este vorba şi aici: în India clasică, condiţia umană nu a fost recunoscută ca atare. Brahmanii, kșatriya, vaisya, sudra şi cei din afara castelor nu au fost descrişi în calitate de categorii umane ci ca specii diferite. De altfel, textele nu se preocupă de om, ci de brahman etc. De la brahmani până la pisici şi câini etc, fiinţele sunt clasate după nivelul descrescător de puritate (cf. infra „Purul şi impurul”). În această privinţă, brahmanii sunt mult mai aproape de zeii cerului decât sudra, iar aceştia sunt mult mai aproape de câine decât de brahman. Speculaţia mai profundă acceptă, în schimb, existenţa castelor la nivel social şi fiziologic susţinând însă adesea că la nivelul lui brahman şi ātman (adică cel al valorilor supreme) ele nu mai funcţionează. Filosoful Rămânuja (1017 – 1137) afirmă şi el că „fiecare spirit are o parte de brahman etern, dar care este ataşată de un corp particular, pur sau impur, cel al unui brahman, al unui kșatriya, al unui vaisya, al unui sudra etc”. (Srî-Bhăşya, II, 3, 47). Nediferenţierea Fiinţei pure se întrupează în diferenţele individuale. Hinduismul devoţional, cel al lui bhakti, introduce aşadar o doză de universalitate.

Acest gen de societate nu acordă niciun fel de importanţă individualităţii. Acest lucru este valabil pentru individ, dar şi pentru casta însăş-i! Acest lucru este valabil, în general, pentru orice grup izolat. Cauza ţine de faptul că ceea ce contează este raportul şi nu termenii acestuia. O castă nu are mai multă fiinţă decât un individ. Ceea ce contează sunt raporturile din cadrul castelor şi ale indivizilor. Casta dă seamă de felul în care cineva se raportează la sine, la celălalt care îi semăna, la celălalt care este diferit. Ea exprimă finalitatea acestui raport, ea dă seama totodată de raporturile pe care cineva nu le poate stabili cu altcineva.

A/t SOCIETATEA

Desen de Abu: Ce lege? în acest sat, singura lege este cea dictată de Manu.

Castele care existau s-au fărâmiţat (mai ales datorită căsătoriei).

Oricum, lenta arianizare a Indiei a fost însoţită de accesul la sistemul varnelor a unor segmente tot mai largi din populaţie, învăţaţii şi războinicii din sudul Indiei au fost asimilaţi brahmanilor şi castei războinicilor (kṣatriya). Astăzi, în Tamil Nadu, se spune că nu există decât brahmani şi sudra, „servitori". Trecerea de la o castă la altă a existat cu adevărat, fie doar şi pentru toţi cei care veneau să ocupe o funcţie regală. Practica acestui sistem rigid şi-a găsit expresia literară într-un mod destul de vag. În epoca actuală, procedeul pe care îl numim „sanscritizare" asigură promovarea unei caste care se asimilează unei caste superioare imitându-i practicile (vegetarianism etc). În epoca clasică, literatura descrie, fără nicio urmă de reproş, brahmani crescători de animale, comercianţi etc. Această situaţie este evocată chiar şi de textele normative. O temă veşnică de dispută a fost aceea de a şti dacă brahmanul îşi datorează statutul său meritului şi conduitei personale sau naşterii sale. Brahmanii nu erau doar păstrători de drept ai cuvântului vedic şi oficianţi ai „sacrificiilor" (yajna) – în planul social, ei îşi arogau monopolul în stabilirea ierarhiei fiinţelor. De asemenea, mai mult decât celelalte varna, ei au fost criticaţi, şi nu doar de către budişti. Li s-a reproşat mai ales excesul libidoului şi dorinţa de înavuţire. Portalul de nord al monumentului budist Sanchi îi reprezintă ca pe nişte personaje (prea) prospere, cu burta rotunjită, umflată de suficienţă, mai exact de aroganţă. Dar toate aceste argumente nu sunt decât retorice. Ele constituie un motiv literar care vine din când în când să ofere excepţia care întăreşte regula. Cu atât mai mult cu cât acestei stratificări sociale i se alătură justificări doctrinare: teoria karman şi a saṃsāra (cf. Filosofiile, karman, cap. VIII) împărtăşită de întreaga Indie clasică, face din brahman un „zeu pe pământ". Toate fiinţele trebuie să renască într-o condiţie conformă cu datoria împlinită. Îndeplinirea cu

LUMEA INDIANA

succes a „datoriei personale" (svadharma) permite renaşterea la un nivel superior şi, într-o bună zi, chiar încarnarea într-un brahman, fapt universal dezirabil.

IERARHIE, NUMĂRŞI, SCOPURI UMANE" – PURUŞĂRTHA

Dharma este cel mai înalt scop al omului. Deşi dharma nu are un caracter exclusiv şi în esenţă uman, este unul dintre scopurile omului în viaţa sa pământeană. A cunoaşte dharma este un atribut al brahmanilor. La nivelul mundan, există trei astfel de scopuri, de

finalităţi umane (puruşărtha): dharma, artha, kăma. Ele formează împreună triada canonică, „tripletul (de scopuri umane)" – trivarga.

În cadrul acestei structuri ternare, dharma este încarnarea la cel mai înalt nivel a finalităţilor umane, fapt datorat superiorităţii fată de celelalte două. Această preeminenţă este analogă cu superioritatea brahmanilor faţă de celelalte două varna. Brahmanii sunt de fapt specialiştii în ceea ce priveşte dharma, iar superioritatea lor ierarhică ţine în parte de faptul că ei îşi hotărăsc dharma, decid care este dharma celorlalţi şi a universului care înglobează toate lucrurile. A doua finalitate umană (puruşărtha) este „averea" (artha) dimpreună cu „tendinţa" înspre bunurile materiale. Această noţiune include atât sfera bogăţiei şi a interesului, cât şi pe aceea a puterii. Pe cea din urmă am mai întâlnit-o în discuţia în care am descris natura puterii regale. Aspectul material se suprapune cu cel economic astfel că, la niveluri diferite, artha îi priveşte atât pe rege cât şi pe vaisya (comercianţi, agricultori, agenţi economici în genere).

Kăma (dorinţa în genere şi cea amoroasă în particular) este a treia finalitate umană (puruşărtha). În universul uman, kăma reglementează raporturile dintre bărbaţi şi femei, dar priveşte cu precădere soţia şi curtezana. Astfel, la acest nivel, „datoria personală" (svadharma) devine „datorie a femeii" (struharma). Mai departe, valoarea acordată dorinţei a fost a variat pe o scară largă după felul în care acţiunea era sau nu era valorizată – iar aici trebuie ţinut cont de distincţia făcută între dorinţa inimii şi dorinţa care motivează acţiunea fiecăruia. În Veda acţiunea este bună, iar dorinţa este originară şi pozitivă. Zeii doresc să se înmulţească, iar omul este fiinţa dezirantă prin excelenţă (fapt exprimat în Satapathabrăhmana, XIV.

SOCIETATEA

7, 27, prin următoarele cuvinte – kămamaya evayam puruşah). Căutarea unui fruct (phaia) constituie un imbold necesar pentru realizarea sacrificiilor vedice. Aceste valorizări ale dorinţei şi ale dragostei sunt preluate de civilizaţia Indiei clasice. De aceea, interesul pentru arta dragostei survine înainte de apariţia practicilor tantrice (cf. Literatura erotică, cap. VIII, unde se vorbeşte despre Kămasutra –, Aforisme asupra dorinţei (amoroase)" – lui Vătsvă vana, scriere de dată neprecizată – aproximativ între secolele V şi VII). Lucrurile iau o altă turnură din clipa în care valorile renunţării invadează, treptat, ideologia socială. Această renunţare înseamnă, aşa cum ştim,

renunţare la acţiune. Astfel, când ideologia renunţării se impune în universul brahmanilor, (care au întotdeauna monopolul cuvântului legitim), dorinţa începe să fie denigrată în mod sistematic. Dorinţa ce apare sub numele de răga, este, în Yoga-sutra şi în întregul curent care se va inspira de aici, una dintre principalele cauze ale nefericirii, căci ea menţine omul în fluxul existenţei. Budismul, prin cuvintele lui Buddha, stigmatizase şi ei, din motive similare, dorinţa. Totuşi, dorinţa şi dragostea nu au rămas în afara sferei spiritualităţii. În Mahābhārata şi Rămăvana, cele două texte fondatoare ale „devoţiunii” (bhakti), textele ce ţin de kșatriya, kăma capătă o importanţă majoră, iar eroinele (Draupadi, Sâtă, Dămay anti, Săvitri etc.) sunt toate femei dhannice, dar îndrăgostite. Textele tăntrika, artele plastice (gândite de brahmani, dar realizate de siidra) ne înfăţişează în ce măsură kama este de condamnat. O dovadă peremptorie este oferită de seria de legende, provenite din diverse surse, care îi atribuie ascetului filosof Saṃskāra compoziţia lucrării Amarusataka. Această scriere cuprinde o sută de mici poeme de dragoste, bine închegate, care sunt atribuite îndeobşte regelui Amaru din Kaşmir (secolul VI?), un expert în kăma (cf. Fabiâlele, romanele, poezia, cap. VIII). Conform legendelor, însă, aceste poeme ar fi fost compuse de Saṃskāra, în momentul în care după ce îl va fi învins într-o dispută pe Mandana Misra, soţia acestuia l-ar fi încolţit fără scăpare. Cum a reacţionat oare Saṃskāra, neştiutor în ale dragostei, la acest incident? După ce va fi obţinut o amânare, ascetul îşi părăsi corpul prin puterile sale yogine, intrând în corpul regelui defunct Amaru şi trăind cu femeile haremului său! în acest fel el putu să compună aceste poeme unde este exaltat „sentimentul amoros” sau „erotic” (smgărarasa). Aceste legende sunt semnificative în măsura în care India clasică, chiar dacă are o bună cunoaştere a diviziunii genurilor literare, consideră că „finalităţile umane” (puruşărtha) nu sunt străine una de alta şi pot (trebuie chiar) să fie trăite toate în deplinătatea lor.

LUMEA INDIANA

Toate activităţile umane sunt gândite, discutate şi apreciate în aceste cadre generale.

Structura 3 + 1

Primele trei „scopuri umane” (puruşărtha), aşezate întotdeauna în ordine ierarhică descrescătoare, sunt completate de „aspiraţia înspre eliberare” (mokşă), care este de cu totul altă natură, incluzând

acest ansamblu în propria-i sferă. Mokşa reprezintă aspectul extramundan al existenţei şi va tace obiectul unor discuţii ulterioare (cf. Curentele filosofice, eliberarea, cap. VIII). Această manieră de abordare reia şi confirmă stereotipul discursului indian cu privire la întregul ce cuprinde patru elemente, al patrulea situându-se pe un alt plan decât primele trei. Structura „3 + 1”, (cu variantele sale în care tratează natura lui „+ 1” şi raportul său cu ceilalţi trei termeni), constituie maniera normală în care întregul este pus în legătură cu părţile atunci când este vorba de o ierarhie. Acest fapt este valabil în cazul textelor vedice şi al celor hinduse, indiferent de forma pe care ele o iau. Termenul „+ 1” este utilizat uneori în exprimarea necesităţii, excluderii ori eşecului. În cadrul ordinii sociale, „+ 1” este semnul castei sudra privată de Veda şi aflată în serviciul altor trei vama care au acces la Veda. Cel mai des însă „+ 1” serveşte la marcarea unei depăşiri calitative. În cazul nostru, primele trei finalităţi (puruşărtha) aparţin nivelului mundan, iar „+ 1” reprezintă aspiraţia înspre eliberare, termen care îi depăşeşte calitativ pe ceilalţi trei membri, luaţi atât separat cât şi împreună. Acelaşi lucru se petrece şi în cazul celorlalte trei „stări” (sthăna) – veghea, visul, somnul – care se opun în bloc unei a patra stări, aceea a plenitudinii ontologice, denumite simplu „cvart” – în sensul unui al patrulea fără un al cincilea (v. Măndukya-Up., V\\). Această funcţie de deschidere acordată lui „+ 1” serveşte numeric la notarea infinitului. Astfel, dacă cifrele 8 şi 16 reprezintă întregul, „+ 1” exprimă infinitul în calitate de depăşire a întregului. La fel, numărul 17 (= 16 + 1) este simbolul lui Prajapati, zeul suprem din această secţiune a Vedei care cuprinde textele brahmana. El este zeul care nu epuizează totalitatea infinită. Aceste numere predeterminate au prin urmare o semnificaţie nonnumerică. Numărul este, adesea, altceva decât simplul rezultat al unui calcul. Mai precis, el nu este funcţia unei adunări ci este folosit cu rol de semn numeric al unei calităţi ori a unei corespondenţe. Cel mai important tratat de medicină, Caraka-Saṃhitā, afirmă că trupul omului conţine nu mai puţin de 360 de oase. Să nu ne închipuim că autorii acestei lucrări au recurs la numărat pentru a găsi în cele

din urmă cele 360 de oase. În primul rând, acest număr este afirmat înaintea oricărui calcul, pentru că el este expresia unei corespondenţe dintre omul microcosmos şi univers. Ultimul este

asimilat, în forma sa temporală, marelui timp, anului, care conţine 360 de zile. În consecinţă, numărătoarea „oaselor” (incluzând aici şi dinţii, gingiile, unghiile etc.) se desfăşoară astfel încât să găsim la final rezultatul convenit de la bun început. De asemenea, omul (normal!) are 29 956 de vene şi extremităţi păroase! Aceste numere sunt ideologice şi exprimă nişte valori care sunt nu atât cantitative cât calitative. Cele trei scopuri ale existenţei umane devin patru (trivarga devine caturvargă) fiind organizate sub forma 3 + 1 pusă, în mod constant, într-o corespondenţă, mai mult sau mai puţin artificială, cu celelalte structuri de acelaşi tip. Această structură se regăseşte deopotrivă în cele trei „atribute ale naturii” (guna) plus „Spiritul” (puruşa), în cele trei părţi ale sunetului mistic om (a, a şi m) plus rezonanţa sa, în cele trei picioare ale strofei vedice (găvatri) plus piciorul său nemanifest etc. La fel, cele trei finalităţi (puruşărtha) au fost raportate în esenţă la structura ăsrama (cf. „Stadiile vieţii” – ăsrama, cap. XII). Natura organizării primilor trei termeni, autonomia de care se bucură ariha şi kăma în raport cu dharma, acestea au constituit subiecte viu discutate. Unii insistă asupra valorii atotcuprinzătoare a dharma şi vor, mai mult sau mai puţin, să le integreze pe ultimele două în dharma. Alţii pun accentul pe complementaritatea celor trei termeni, considerând că ansamblul celor trei trebuie păstrat ca atare. În plus, au existat de fiecare dată texte care au desemnat pe câte unul dintre cei patru termeni drept scop (puruşătha) final, lăsându-i pe ceilalţi să apară drept nişte mijloace pentru atingerea acestei finalităţi. Acest lucru este posibil deoarece fiecare dintre cei patru termeni capătă un rol principal în funcţie de activitatea omului. Brahmanul vizează, prin însuşi statutul său social, dharma, în timp ce comerciantul are ca scop principal artha ş.a.m.d. Iar cât îi priveşte pe cei lipsiţi de drepturi, aceştia îşi canalizează întreaga fiinţă înspre mokşa. Discuţia în jurul „scopurilor umane” (puruşărtha) a fost de o rară fecunditate, fiindcă fiecare dintre autori şi-a acordat întotdeauna dreptul de a utiliza aceste cuvinte în toate sensurile posibile. Cuvântul kăma semnifică în particular dorinţa de satisfacere sexuală, iar în general orice fel de dorinţă. În acest sens, merită să invocăm strictele Legi ah lui Manu (II, 2): „Nu este bine să te laşi cuprins de dorinţă şi, totuşi, nu există absenţă a dorinţei. Căci studiul Vedei naşte dorinţa, fapt valabil de asemenea pentru orice act prescris de Veda”. Acest fragment condamnă dorinţa, aducându-ne

aminte, în acelaşi timp, că Veda în ansamblu se bazează pe dorinţă.

LUMEA INDIANA

PURUL ŞI IMPURUL (SUCI ŞI ASUCI)

„H >

În societatea indiană clasică, purul şi impurul contribuie, chiar mai mult decât binele şi răul, la stabilirea unei ierarhii valorice. În fond, această noţiune depăşeşte cu mult sfera socialului. Societatea rămâne totuşi, fără putinţă de tăgadă, locul unde acest cuplu terminologic se exprimă în modul cel mai eficient, putând să zdruncine cu o forţă maximă sensibilitatea noastră nefamiliarizată cu o astfel de situaţie. În plus, istoria recentă a Europei a asociat „puritatea” (de rasă etc. – n.trad.) cu unele practici care au transformat-o în ceva suspect. Fireşte, nu ne este greu să spunem despre cutare lucru că este impur (dar vom prefera să spunem că este „murdar”) şi despre un altul că este pur. O anumită apă poate să fie renumită prin „puritatea” sa (în sensul de „sfântă”, aşa cum este cazul pentru Gange sau Narmadă), putând chiar să provoace satisfacţia pelerinului, fiind totuşi, în ochii noştri, o apă murdară, adică improprie consumului. Cuplul puritate/impuritate nu se suprapune decât într-o anumită măsură cu celălalt cuplu – curăţenie/murdărie. Iar când vine vorba de oameni, cultura noastră democratică se revoltă.

Această noţiune priveşte viaţa şi lucrurile în totalitatea lor: ea se aplică activităţilor, obiectelor acestor activităţi, oamenilor, zeilor etc. Trebuie înţeles că şi unii zei sunt relativ impuri. Iar acest lucru este valabil chiar şi pentru Veda: dacă acest tratat este, în linii mari, pur, el nu este totuşi exclusiv pur deoarece putem găsi întotdeauna aici şi o parte impură. Astfel, Manu (IV, 123 – 124) explică felul în care „nu va trebui să recităm din Rg-Veda sau din Yajur-Veda atunci când ascultăm Sama-Veda. [...] Rg-Veda înţelege zeii ca pe nişte expresii ale divinităţii, Yajur-Veda se referă la oameni, iar Sâma-Veda priveşte, în mod tradiţional, strămoşii. În consecinţă, sunetul Săma-Veda este impur (asuci)”. Să urmărim felul în care acest argument este structurat: aşa cum am văzut adineaori o listă este în mod necesar una ierarhică, iar această ierarhie urmează o ordine descrescătoare a purităţii. În mod evident, nu este surprinzător faptul că cel mai mic dintre zei, Indra, este deopotrivă cel care ocroteşte viaţa şi cel care comite felurite greşeli. El este, prin urmare, un rege impur. În exemplul anterior, criteriul de puritate, ce poate fi întâlnit adeseori, este oferit de

proximitatea vieţii şi morţii. Rg-Veda este asociată zeilor, fiinţe care se proclamă fără-corp (videha), nemuritoare şi care nu se reproduc pe cale sexuală, Yajur-Veda este asociată oamenilor, fiinţe muritoare care se reproduc pe cale sexuală, iar Săma-Veda este asociată celor care au devenit prin reproducere strămoşii noştri morţi (piti).

SOCIETATEA

În plan social, castele superioare se disting de cele inferioare prin nişte activităţi şi prin nişte practici renumite pentru puritatea lor. Să luăm exemplul clasic al raporturilor dintre brahman şi rege, primul fiind în ierarhie superior celui de-al doilea. De ce? Deoarece brahmanul are, fireşte, un acces complet la Veda, pe când regele, în calitate de kșatriya, nu poate (şi nu trebuie!) să aibă acces la această scriere decât în parte. De altfel, o altă pricină a impurităţii regelui în raport cu brahmanul constă în faptul că el este nevoit să mănânce carne, pe când brahmanul nu are voie să se hrănească cu aşa ceva. Această stare de lucruri nu constituie nicidecum o bază pentru stabilirea unor imperative dietetice. Niciodată textele nu consideră că hrana vegetariană este, din punct de vedere dietetic mai bună pentru sănătate. Tratatul Veda, el însuşi, nu este nicidecum vegetarian, iar vechile tratate de medicină valorizează consumul cărnii şi vorbesc despre calitatea cărnii diferitelor animale. Această problemă a apărut doar ulterior, ca o justificare. Simplu spus, carnea este marcată de „violenţă" (himsa) deoarece ea provine întotdeauna de la un cadavru (Manu afirmă în XII, 59 că „oamenii violenţi sunt carnivori"). Regele este, chiar prin funcţia sa, în contact cu această violenţă (himsa) şi cu toate fenomenele vieţii şimorţii: el este pedeapsa, „toiagul" (danda). El trebuie să se dedice războiului şi vânătorii. Deşi regele trebuie să îşi controleze activitatea amoroasă, el este totuşi obligat să se căsătorească şi să lase urmaşi. Un rege vegetarian, cast şi împăciuitor, este un nonsens. Din contră, datorită funcţiilor sale şi mulţumită statutului său, brahmanul are un contact mult mai restrâns cu cele lumeşti. El trebuie, fireşte, să aibă unul său, din precauţie, doi fii, păscuţi din datorie" (dharmaja), ceilalţi fiind doar, păscuţi din dorinţă" (kămaja). Brahmanul este caracterizat de „nonviolenţă" (ahimsa) şi nu va putea (trebui) să mănânce carne decât cu ocazii excepţionale (în timpul „sacrificiului" – yajna). În concluzie, brahmanul pur şi regele impur au parte de o hrană care le exprimă şi confirmă statutul.

Cele de mai sus sunt confirmate de numeroasele povestiri

redactate posterior Vedei. Poate cea mai lămuritoare povestire este aceea a vânătorii regelui Dasaratha, în Rămăvana (II, 63 – 64). Auzind clipocitul apei, regele crede că este vorba de un elefant care se adapă şi trage imediat cu o săgeată folosindu-se de faptul că învăţase să tragă cu arcul fără să privească ţinta. În acest fel, el încalcă una dintre regulile vânătorului care interzice vânarea unui animal ce se adapă. El nimereşte fără greş, dar ţinta sa se arată a fi un tânăr ascet brahman, fiul adorat al părinţilor săi orbi, venit să-şi umple ulciorul de la izvor. Înainte de a muri tânărul apucă să vorbească părinţilor săi, ei înşişi condamnaţi la moarte datorită

„Erorii” regelui. Folosindu-se de armele brahmanice, părinţii nenorociţi îl blestemă pe rege, condamnându-l să moară în urma supărării pricinuite de fiul său, Rama. Pe de o parte, avem de-a face cu violenţa regilor mâncători de carne şi băutori de alcool care rătăcesc prin pădure în căutarea vânatului; pe de altă parte este vorba de nonviolenţa brahmanilor care rătăcesc prin pădure în calitate de asceţi (ei efectuează un pelerinaj de-a lungul Gangelui), băutori de apă şi lapte şi vegetarieni. India de Nord este, în zilele noastre, locul în care se desfăşoară sărbătoarea de sravanî (care se ţine sub lună plină în luna sravana, în iulie-august). Aceasta este sărbătoarea brahmanilor cu prilejul căreia este celebrat Sarvankumăra, asimilat acestui tânăr ascet, paradigmatic pentru condiţia brahmanică. În această istorie nu există în nicio parte ideea că regii (şi brahmanii) ar putea ori ar trebui să fie altceva decât ceea ce sunt. Acest lucru este considerat ca o stare de fapt preluată în povestire tară niciun semn de întrebare. De altfel, aici putem remarca şi voinţa brahmanilor de a-şi însuşi şi monopoliza asceza.

Consecinţa inevitabilă a acestei preeminenţe a brahmanului este aceea că regele trebuie să îi asculte sfaturile. Dar brahmanul este dependent de rege, mai cu seamă în planul economic, căci el nu poate trăi în lipsa darurilor regelui. Ca întotdeauna, în India clasică, ierarhia datoriilor nu este aceeaşi cu ierarhia puterilor. Conform datoriei, brahmanul este superior şi mai pur fiind, însă, inferior din punct de vedere al puterii. Brahmanul (purohita) aflat în serviciul regelui exercită supremaţia brahmanică pe care este nevoit s-o ajusteze în funcţie de calitatea sa de salariat dependent. Ambii au nevoie, deopotrivă, unul de altul. Astfel, brahmanul are nevoie de impuritatea

regelui pentru a-şi menţine propria puritate (fapt care îl costă scump!) iar regele, la rândul său, îşi obţine legitimitatea prin respectul pe care trebuie să îl acorde învăţăturii brahmanice. El este rege datorită brahmanilor care l-au investit în această funcţie, pe când brahmanii nu depind de el, scăpând oricărei jurisdicţii regale. În acest mod, „cel care caută refugiu în puterea sacră nu câştigă nimic în planul puterii suverane” (Altareya-Brăhamana, VII, 22, 4).

Această observaţie legată de raporturile dintre brahmani şi rege poate fi generalizată la nivelul întregii societăţi. Fiecare îşi obţine rangul prin medierea celorlalţi. Fiecare acţiune şi fiecare activitate sunt necesare pentru funcţionarea corpului social în ansamblul său şi, ca în orice organism viu, anumite funcţii sunt mai mult sau mai puţin pure.

Legile lui Manu lămuresc şi un alt aspect al acestor raporturi dintre pur şi impur. În V, 135, Manu enumera cele douăsprezece substanţe impure

SOCIETATEA

corporale. Acestea sunt „grăsimile, sperma, sămânţa feminină, sebumul capului, urina, excrementele, mucusul nazal, ordurile din urechi, umoarea flegmatică, lacrimile, secreţiile ochilor şi sudoarea”. Zece din aceste substanţe constituie subproduse ale existenţei, iar două sunt cele care trebuie să ne dea viaţă. Observăm aici că un corp, chiar purificat, produce impurităţi deoarece nu există lucruri sau fiinţe care să fie pure sau impure în ele însele. Impurul este cunoscut ca subprodusul inevitabil al existenţei unui corp (indiferent de natura lui) şi a ceea ce el produce. Prin urmare, ne putem purifica, dar prin aceasta nu devenim absolut puri, fiindcă nu există nimic pur în sine. Regăsim aici speculaţiile filosofice: tot ceea ce se înscrie în sfera dualităţii, deci întreaga viaţă, este receptat ca impur în comparaţie cu fiinţa-conştiinţă (ātman, jīva, puruşa), care este singura fiinţă pură, dar care nu există în realitate. Eliberarea este deci totuna cu lipsa corpului. De aceea, despre zeii numiţi „fără corp” (videha) se spune că sunt mai puri decât oamenii. Tot astfel se întâmplă şi în cazul corpului social. Existenţa sa produce şi presupune nişte funcţii, absolut necesare, mai mult sau mai puţin impure. Oamenii care sunt cei mai legaţi de corp sunt totodată şi cei mai impuri, fiind şi cei care trebuie şi pot în acelaşi timp să satisfacă mai mult şi mai bine imperativele vieţii. Din contră, brahmanii, care sunt fiinţe pure, sunt mai puţin înarmaţi pentru viaţă.

La fel este apreciat şi cuplul femeie-bărbat: în interiorul unui cuplu, soţia este mai impură decât soţul ei, deoarece ea este mai apropiată de viaţă. A fi eliberat nu mai este acelaşi lucru cu a se întoarce într-o matrice. Această puritate nu priveşte doar fiinţele mundane şi celeste, ci şi lucrurile. Uleiul este impur prin natura sa datorită faptului că provine din pisarea seminţelor, fiind un rezultat al unei violenţe care este sursa murdăriei. Astfel, uleiul este asemeni regelui: impur, fapt care este valabil chiar dacă uleiul este un efect al violenţei, pe când regele cauzează violenţă.

Această problemă a purităţii şi impurităţii, prezentată în partea tardivă a Vedei, va avea ulterior o importanţă din ce în ce mai mare, devenind chiar o obsesie în civilizaţia indiană clasică, unde va juca rolul avut în Occident de perechea bine-rău. De asemenea, trebuie amintit că, în practică, opoziţia pur/impur a trebuit dintotdeauna să se suprapună (servind astfel drept justificare) cu alte criterii de departajare socială, cum este raportul dintre dominaţie şi supunere. Fiinţa pură, dat fiind că este pură, a putut fi tentată să-i domine pe cei impuri. La fel, inversând termenii, s-a afirmat că cel supus se înclină deoarece este impur, subordonarea lui fiind totodată o dovadă şi expresia impurităţii sale.

LUMEA INDIANA

Trebuie să atragem încă o dată atenţia asupra faptului că toate aceste concepţii sunt, înainte de orice, nişte reprezentări. Spre exemplu, concepţia „holistă” despre societate (după care partea nu există decât în cadrul unei totalităţi, în care individul – cu excepţia ascetului – este lipsit de fiinţă, în care egalitatea este proscrisă şi în care ierarhia este cea care dă legea) este prezentată în texte drept normă ideală care nu descrie, ci mai curând orientează comportamentele. Realitatea a fost întotdeauna departe de acest ideal, iar distanţa a variat în funcţie de diversele contexte. La fel se întâmplă şi cu idealul democratic francez exprimat prin deviza „Libertate – Egalitate – Fraternitate”. Ar fi inexact să spunem că societatea reală respectă acest ideal, dar ar fi la fel de inexact să spunem că ea nu se inspiră din el!

O SOCIETATE A MEMORIEI

Astăzi, când India tradiţională supravieţuieşte doar prin vestigiile sale arheologice, cunoaşterea tradiţională transmisă din Antichitate de către brahmani s-a conservat cu precădere în cărţi. Mai

putem încă întâlni câţiva erudiţi, moştenitori ai unei îndelungate tradiţii intelectuale clasice. Aceşti intelectuali, „erudiţi” (pândită), au fost creatorii şi păstrătorii oficiali ai diverselor „tratate, învăţături” (săstra), redactate, fireşte, în sanscrită, dar şi în limbile altor culturi. În cazul fiecărei limbi vorbite exista, cel mai adesea, o formă savantă, supusă unor imperative formale comune cu cele ale sanscritei. Această limbă nu se limita la o regiune anume; toţi erudiţii foloseau sanscrita, adaptând-o după nevoile disciplinei predate.

Instrucţia acestor erudiţi a constituit întotdeauna o artă de a educa memoria. Cu greu ne putem închipui câte biblioteci păstrează în ei aceşti pândită! înainte de punerea la punct a tehnicii scrierii, transmiterea acestor texte sacre (Vedele) se făcea în mod necesar prin învăţarea pe dinafară a „textelor” vedice şi a variantelor acestora. Când scrierea, preluată probabil din Orientul Mijlociu, a fost adaptată limbilor indiene vernaculare, aceasta s-a lovit de o rezistenţă la nivelele superioare ale cunoaşterii. Ţinând cont de faptul că Veda înseamnă cuvânt, rezultă că posesia „Ştiinţei” sub formă scrisă presupune modificarea naturii sale şi atentarea la propriul ei statut. Valoarea atribuită cuvântului enunţat din memorie (şi nu citit plecând de la un document scris) făcea ca forma scrisă să revină doar textelor mai puţin semnificative. Scrierea era în

SOCIETATEA

fapt doar un accesoriu al cuvântului rostit. Multe opere sunt compuse, în funcţie de compoziţia şi de finalitatea lor, sub o formă orală. Din momentul în care aceste opere sunt redactate, va fi nevoie de noi convenţii. Acesta este cazul lucrării lui Pănini Sutra gramaticală (cf. Gramatica şi lingvistica, cap. IX). Vorbirea constituie elementul preponderent din cadrul triadei „gândire, vorbire, acţiune”. Această triadă, citată pretutindeni, rezumă întreaga activitate umană. Expresia care califică imnurile vedice este „bine rostite” (siikta) şi nu „bine gândite” sau „bine scrise”. Activitatea specifică eruditului este recitarea şi nu lectura: el este un „recitator” (păthaka), iar meseria de scrib este un lucru complet diferit. Erudiţii erau în stare, până în secolul XX, să recite opere monumentale pe care erau incapabili să le scrie sau să le citească. Totuşi, treptat, scrierea s-a impus pentru a servi drept sprijin memoriei. În timpul Indiei clasice, brahmanul rămâne, însă, cel care are monopolul asupra cuvântului legitim, primit şi transmis prin intermediul acestui receptacul care este memoria. În

ceea ce priveşte transmiterea, suporturile scrierii (edicte, anunţuri) au fost la început din piatră. Mai

<4” – >

W W M W

Îl!

Manuscris pe scoarţă de mesteacăn

Acest manuscris, decorat cu motive vegetale, este redactat în năgărî, sub forma unei scrieri comune mai multor limbi şi folosită mai ales în partea de nord a Indiei. Formele vechi ale acestei scrieri au fost adaptate în perioada clasică după limba sanscrită. În această reproducere sunt înfăţişate primele şapte strofe din imnul Rg-Veda X, 90, unul dintre cele mai celebre din această culegere. Textul este aranjat în grupe de câte şaisprezece silabe, separate de o bară verticală ce corespunde momentului în care recitatorul respiră. Cuvintele nu sunt separate de spaţii. Sunetele muzicale (svara) sunt marcate de culoarea roşie. Formula de început (Srivedavvăsăvanamah) variază în funcţie de secta de care ţinea recitatorul. În schimb, recitarea începe întotdeauna cu formula Hari om.

LUMEA INDIANĂ

apoi, semnele se gravau pe coloane, pe pietre etc. în sanscrită nu există niciun verb al cărui înţeles de bază să trimită la ideea de „scriere”; cuvântul la care s-a recurs pentru exprimarea acestei acţiuni înseamnă, într-o primă instanţă, „a grava”. Cât priveşte transmiterea cunoaşterii, aici, se foloseau suporturi vegetale, mai cu seamă varietăţi de palmier, pe care scribul îşi grava semnele. Suportul scrierii (de la 4 – 8 cm până la 25 – 35 cm) este uns cu un lichid care conţine negru de fum. O dată înlăturate reziduurile, textul ce apare este de culoare neagră pe un fond crem. În fine, la extremităţi se fac două orificii, prin care se trec fire ce leagă foile. În India, datorită climatului, acest gen de manuscrise nu se conservă mai mult de două-trei secole. În nord, în Kaşmir mai ales, mai pot fi încă găsite manuscrise pictate (însoţite uneori de ilustraţii) pe scoarţă de mesteacăn. Pe această cale, însă, niciun vechi manuscris din Veda nu a putut fi păstrat. Cele mai vechi manuscrise sunt cele conservate în afara Indiei, în deserturile aride ale Asiei Centrale. Importanţa acordată memoriei în cadrul educaţiei ţine şi de valoarea atribuită amintirii, mai precis amintirilor experienţelor trecute. Naşterea obişnuită este prezentată ca o apariţie a monadei spirituale. Ea îşi pierde memoria în momentul în care este introdusă

într-un corp. Nefericirile sufletului sunt descrise în texte fundamentale (Garbha-Upanişad). Înainte de a se naşte într-un corp, sufletul îşi aminteşte încă de naşterile anterioare, ştiind deci că urmează să-şi piardă memoria. La polul opus se află „eliberarea" care este cunoscută pretutindeni ca o evadare din ciclul naşterilor. Cei iniţiaţi posedă capacitatea reamintirii fiindcă ei nu sunt condiţionaţi de imperativele reproducerii. Cât priveşte iubirea, privită în conformitate cu această concepţie, ea apare sub forma „îndrăgostirii fulgerătoare" – momentul actual repetă trecutul în care aceleaşi persoane se iubeau, amestecând în aceeaşi reamintire dragostea şi meditaţia, elemente denumite printr-un singur cuvânt. Să luăm în considerare poemele în care amanţii îşi reamintesc de trecutele iubiri. În clipa în care viitorul soţ îi evocă frumoasei sale vechile lor pasiuni, preludii pentru viitoarele lor jocuri amoroase, el îi trezeşte acesteia, în prezent, impresii uitate în abisurile conştiinţei, care o fac de altfel să roşească:

Începeam să te sărut pe gură şi ajungeam cu săruturile până la buric. Voiam însă şi mai mult. Fie ca această parte a ta, pe care nu ai oferit-o buzelor mele, să fie sărutată de memorie, care este mai norocoasă decât mine". (Harşa, Naişadhacarita XX, 92).

A cunoaşte înseamnă prin urmare a recunoaşte, adică a-şi reaminti.

SOCIETATEA

Mintea umană este înfăţişată sub forma unui loc structurat de experienţele trecute; acestea lasă aici urme, „izuri" (văsană). Ideea este că, la fel cum o cutie reţine parfumurile care sunt aşezate în ea, tot astfel, memoria (şi fiziologia) reţin toate experienţele, indiferent de natura lor. Memoria va fi deci impregnată, în mod sistematic şi judicios, de un parfum care ia forma „impresiilor" (samskāra). Aceste impresii conturează memoria şi personalitatea individului. În acest sens trebuie înţeleasă şi afirmaţia potrivit căreia educaţia este o artă care formează memoria şi personalitatea prin confruntarea sistematică a minţii cu textele care conţin „ştiinţa". Datorită saturării memoriei, cunoaşterea pe dinafară conduce la controlul personalităţii, adică lamodelarea acesteia. Antrenarea memoriei, completată de antrenamentul gândirii şi al atenţiei, era o ocupaţie ce-i însoţea pe „eruditi" (pândită) de-a lungul întregii lor vieţi.

Un tratat de medicină (Caraka-Saṃhitā – scris pe la 100 î.e.n., cu adăugiri ulterioare) descrie cultura ideală a medicului şi mai ales

explică felul în care viitorul medic este format: cele trei condiţii de bază erau studiul personal, predarea şi conversaţia cu eruditţii. Instruirea presupune, fireşte, existenţa unui maestru. Să dăm ascultare unuia dintre sfaturile sale:

„Ţărmurile oceanului medicinei sunt greu de atins. Pentru aceasta este nevoie de un efort continuu şi atent. Pe lângă aceste lucruri, mai trebuie tăcut ceva în plus: se va învăţa tot ceea ce este de calitate chiar dacă vine din partea inamicilor, care nu trebuie priviţi cu invidie. Căci, lumea, în ansamblul ei, este învăţătorul celor inteligenţi şi duşmanul celor slabi de minte. Înţeleptul va trebui, prin urmare, să observe lucrurile pe îndelete, să asculte şi să urmeze chiar şi sfaturile duşmanilor care le oferă o învăţătură spornică şi aducătoare de glorie, sănătate, prosperitate şi faimă”. (Caraka-Saṃhitā, Vimăna)

SOCIETATEA ŞI RELIGIA

O)

T>

Conceptul de dharma este legat de hinduism, având, printre altele, şi o semnificaţie de natură religioasă. Spunând aceste lucruri, riscăm să ne lăsăm induşi în eroare. Căci, în fapt, noi ne raportăm la religie (un alt cuvânt fără echivalent în sanscrită) ca la un ansamblu de credinţe şi de practici transmise de părinţii noştri şi care pot constitui, la maturitate, obiectul unor „libere alegeri”. Chiar dacă acum suntem creştini, nimic nu ne împiedică să

LUMEA INDIANA

abandonăm credinţa părinţilor şi să ne afirmăm ca musulmani, budişti, atei, agnostici sau pur şi simplu indiferenţi. În civilizaţia indiană, o astfel de situaţie este de neîntâlnit. Convertirea nu este posibilă în niciun fel, ea nu este nici măcar imaginabilă. Nimeni nu putea să devină hindus. Toţi erau hinduşi de la bun început, deoarece, pe lângă dimensiunea ideologică deja prezentă (cea a „credinţelor”), hinduismul prezintă şi o accentuată latură teritorială. A fi hindus sau hinduist însemna, mai întâi, a fi născut şi a locui într-un anumit teritoriu, cel al Indiilor, aşa cum se chema el în secolul al XIX-lea. Putem deci să încetăm a fi hinduşi, însă nu putem să devenim hinduşi. Marea parte amusulmanilor din India nu sunt descendenţi ai cuceritorilor musulmani ci doar urmaşi ai celor convertiţi la Islam. Putem însă redeveni hinduşi. Se cunoaşte cazul unui rege jainist şi a poporului jainist din regatul său care au fost convertiţi la hinduismul

lui Vișṇu în timpul secolului al XII-lea de către Rămânuja (această practică a fost reconsiderată şi în India de astăzi). De altfel, până în timpurile recente, nu a existat niciodată un prozelitism hindus, iar hinduismul antic nu a fost nicicând unul misionar. Acest tei itorialism al hinduismului este clar exprimat într-o veche definiţie reluată cu ocazia unui proces din 1983. Din motive legate de retribuţie, judecătorii indieni trebuiau să definească statutul profesorilor din cadrul misiunii Rămakrishna (acesta a trăit în secolul al XIX-lea, fiind creatorul unui fel de biserică hinduistă universală). Judecătorii au susţinut că „rămakrishnaismul nu este o sectă a hinduismului, ci o religie minoritară distinctă”. De ce? Pentru că doctrina sa este universalistă şi transcende particularităţile hinduismului care rezidă în dharma diviziunilor sociale (este vorba de caste – vama şi de stadiile vieţii – ăsraind). Un lucru este deci limpede: hinduismul se defineşte ca o religie nonuniversală şi legată de o ideologie socială specifică. Procesul este cu atât mai semnificativ cu cât această definiţie a hinduismului este stabilită recent în cadrul unui stat de drept a cărui constituţie a abolit în mod oficial discriminarea din motive de castă. Rămakrishnaismul nu este singura dintre mişcările „neohinduse”, cum se obişnuieşte să li se spună, care încearcă să devină universale şi misionare. Fapt este însă că acest eveniment juridic exprimă într-un mod foarte simplu o stare constantă în India clasică (adică post-vedică şi preislamică): hinduismul este religia locuitorilor Indiei, iar dacă nu toţi sunt hinduşi, ei ar putea (adică, ar trebui) să fie astfel! Pe de altă parte, dimensiunea socială a hinduismului, ceea ce, scurt spus, poartă numele de „sistem al castelor”, este inseparabilă de dimensiunea sa propriu-zis ideologică şi religioasă, fapt confirmat şi de către procesul mai sus invocat. A fi hindus înseamnă a locui în India şi a

SOCIETATEA

avea propriul loc în cadrul unui grup ierarhizat integrat, la rându-i, în interiorul unei societăţi mai largi. În procesul amintit anterior, judecătorul adăuga în considerentele sale următoarele: „un hindus fără castă este o contradicţie în termeni”. A fi hinduist, nu ţine de o alegere personală, darnici nu poate constitui un fapt individual. Ceea ce ne dictează practica socială şi economică (munca, căsătoria, locuinţa, hrana) este apartenenţa la un grup. Aceeaşi apartenenţă este responsabilă şi de actele de credinţă pe care noi le-am califica drept religioase. Ele iau diverse forme – de la superstiţii până la misticismul

cel mai elevat. În sectele religioase ai căror fondatori au dorit suprimarea castelor (este cazul sectelor vârashaiva sau Hngayaf), s-a observat că acestea au fost reintroduse în scurtă vreme. Să ne concentrăm acum atenţia asupra dimensiunii alimentare, integrată într-o complexă reţea de interdicţii: cine ce mănâncă şi preparat de către cine? În India religiei vedice, preoţii sacrificau animale, oferindu-le zeilor şi mâncându-le resturile. Brahmanii în schimb au de venit, treptat, vegetarieni (iar aici trebuie ţinut cont de numeroasele nuanţe pe care termenul de „carne" le presupunea), iar consumul cărnii a rămas a fi datoria luptătorilor (kșatriya) şi a altor caste. Adoptarea vegetarianismului are loc, fără îndoială, sub influenţa valorilor legate de „renunţare" (samnvăsă) şi de yoga (mai ales aceea a „nonviolenţei" – ahimsă) şi de asemenea sub influenţa budismului. Un alt aspect al hinduismului, legat de cel precedent, constă în importanţa acordată atingerii, sau, mai general spus, atenţiei acordate purităţii. Cuplul pur/impur este hotărâtor în practica socială şi religioasă (cf. supra „Purul şi impurul").

kş\ >* „tţlî! ql* – i îflî.

STATUL ŞI ORGANIZAREA POLITICA

„(în lipsa pedepsei), cioara ar veni să ciugulească ofranda de orez, câinele ar linge untul rafinat: nu ar mai exista dreptul la proprietate, iar omul de rang inferior ar lua locul omului de clasă superioară".

(Manu, VII, 21)

REGELE, PEDEAPSA ŞI VIOLENTA CHIBZUITĂ

Alături de o civilizaţie care de mii de ani a meditat fără încetare asupra inefabilului, a speculat asupra mijloacelor de a părăsi definitiv această lume, a avut cultul fiinţei, al lui Dumnezeu şi al zeilor, a existat o Indie mai puţin cunoscută, dar adânc înrădăcinată şi dovedind un realism uimitor. Este vorba aici de planul politic şi de regele în care acesta îşi găseşte expresia. Regele trebuie mai întâi să ia seama la artha, cuvânt care acoperă la fel de bine noţiunile de economie, interes şi politică. „Tratatul despre artha" (Arthasăstra), redactat în Antichitate (sec. IV î.e.n?) de către un ministru supranumit „cel viclean şi abil" (Kauţilya), ca şi alte tratate şi culegeri de fabule au fost tot atâtea mijloace, serioase ori şăgalnice, destinate prinţului care trebuia să înveţe meseria de rege. Regele este întruparea pedepsei, iar folosirea chibzuită a violenţei devine o datorie a sa. Altă normă nu

există pentru că „datoria sa personală” (svadharma) include tot ceea ce ţine de interesul său: măreţia regală, puterea regatului său, întinderea teritorială, distrugerea regatelor vecine şi menţinerea ordinii (dharmă) în spaţiul în care domneşte. El trebuie să facă uz de violenţa preventivă împotriva apropiaţilor săi, a părinţilor, care pot deveni rivalii săi deoarece, aşa cum afirmă şi Kauţilya, „fiii de regi sunt nişte crabi care îşi distrug genitorul” (Arthasăstra, I, 17). Reţinerea prizonierilor, urmărirea supuşilor, provocările, folosirea spionilor, acestea sunt tot atâtea mijloace normale prin care regele asigură

perenitatea persoanei sale şi a regatului său. Spionii (cară) practică „lupta silenţioasă” şi „pedeapsa silenţioasă”. Tactica regelui era cea a războiului, când el era puternic, şi cea a păcii, când era slab. Idealul era să fii puternic şi să faci ca celelalte state vecine să afle şi să simtă că imediat ce va fi cu putinţă ele vor fi aneantizate. Tratatele cuprind învăţături asupra vicleniei şi tacticii şi îi cer regelui să fie cinic şi nepăsător. Suntem, evident, departe de idealul „nonviolenţei” (ahimsa) exportat de India brahmanică şi de ideologiile religioase ale budismului şi jainismului, ideal care a fost regăsit de către filologii ultimelor două secole cu precădere la brahmani. Asoka, ce se prezintă în edictele sale drept un propagandist al „prieteniei, umanismului” (maitri), fusese înainte un adevărat decimator al inamicilor săi.

Dacă regele trebuie să facă uz de violenţă, aceasta se întâmplă deoarece răul provine din dezordinea născută de slăbiciune, şi pentru că lumea se află sub ameninţarea sa veşnică. Regele trebuie să profite, fără milă şi neîncetat, de orice slăbiciune. În acest sens, prostituatele, care sunt bine venite, vor fi nişte excelenţi agenţi secreţi, căci ele vor putea manipula ambasadorii străini, putând chiar să lichideze adversarii actuali sau potenţiali ai regelui printr-o folosire bine chibzuită a otrăvii! Ca să nu mai punem la socoteală şi profitul pe care statul, adică regele, îl obţine în urma existenţei acestora pentru că veniturile lor trebuie şi ele impozitate… Religia, ea însăşi, trebuie să fie folosită: un pelerinaj este o bună ocazie pentru ca spionii regelui să intre în contact cu populaţia. Ei vor putea să jure strâmb fără ca acest lucru să constituie un păcat. Chiar şi magia neagră va putea fi solicitată de rege pentru a-şi întări întreprinderile şi pentru a împiedica acţiunile celorlalţi regi vecini sau pentru a contracara magia lor! Este limpede că guvernarea în stilul, „Realpolitile? nu datează doar din

timpurile noastre şi că Principele lui Machia velli nu este decât o încercare stângace faţă de organizarea politică din India clasică.

Iată un pasaj din Arthasăstra în care autorul enumera câteva stratageme pentru umplerea trezoreriei regale (putem recunoaşte aici unele dintre procedeele folosite astăzi!):

„Inspectorul general va solicita locuitorilor de la oraşe şi sate, dacă este nevoie, contribuţii, sub pretextul de a duce la bun sfârşit anumite lucrări. Agenţii secreţi vor vărsa o sumă ridicată, în mod public, pentru a servi drept pildă şi pentru a permite regelui să ceară tot atât de mult şi de la alţi supuşi. Falşi învăţăcei vor aduce reproşuri celor care vor da puţini bani. Oamenilor bogaţi li se va cere să verse maximum de aur pe fcaje îl pot da. Cei care vor face donaţii regelui din averile lor, de bunăvoie şfceu generozitate, vor fi

STATUL ŞI ORGANIZAREA POLITICĂ

onoraţi, primiţi la curte şi decoraţi; lor li se vor oferi parasolare, turbane etc. Agenţi secreţi deghizaţi în magicieni vor lua banii comunităţilor păcătoase sub pretextul de a le proteja. La fel, ei vor lua banii unui om care tocmai a murit şi a cărui casă tocmai a ars – excepţie face cazul în care casa aparţine unui brahman. [...] Se va provoca o stare de panică anunţând sosirea unui demon aflat pe un arbore din oraş, în care va fi pitit un om, ce va scoate tot soiul de sunete diavoleşti; după care, un agent al regelui, deghizat în ascet, va strânge bani de la oameni în vederea alungării demonului”. Ce poate fi mai util pentru a obţine bani de la cei naivi decât să anunţi un adevărat cataclism sau o nenorocire care va să vină? Iar mai departe, vom putea explica întotdeauna din ce cauză cataclismul nu s-a mai produs! Fragmentul citat se încheie cu un apel adresat raţiunii fiscale: „La fel cum fructele unei livezi se culeg doar dacă sunt coapte, tot astfel şi venitul va fi colectat de fiecare dată când va fi ajuns la maturitate. Trebuie să ne ferim întotdeauna să culegem fructele sau venitul înainte de maturitate: altfel, sursa acestora va deveni neproductivă şi vom întâmpina mari greutăţi”. (Arthasăstra, V, cap. 2, „Umplerea trezoreriei”, trad. M. Dombuyant). Cele de mai sus se regăsesc în expresia noastră „prea mult impozit ucide impozitul”.

Dacă aceste lucrări nu ar fi nişte tratate despre ceea ce este ideal, atunci am putea spune că ele nu sunt decât o apologie a raţiunii de stat

Funcţia acestor scrieri este de-a dreptul uluitoare. Statutul

lucrării lui Machiavelli este în fond particular şi chiar marginal. El nu împărtăşeşte nicidecum valorile creştinismului. Arthasăstra, din contră, transmite în mod hotărât valorile hinduismului din care face şi el parte. Am putea chiar spune că acest tratat este unul moral, dar încărcătura semantică a acestui cuvânt nu ne permite acest lucru. În fapt, acest tratat, dimpreună cu altele, reprezintă într-o anumită măsură un ideal de realitate politică, adică o utopie. De altfel, descrierea este total ruptă de contingenţele epocii şi nu ar avea niciun rost să ne închipuim că descrierea se referă la imperiul Maurya. Rămăvana, o delicată operă literară epică, ce constituie sursa principală a bhakti şi care înfăţişează un rege ideal, descriind regatul ideal, prezintă unele similitudini cu Arthasăstra, iar acestea nu sunt deloc întâmplătoare (vezi de pildă apropierea în consideraţiile asupra rolului spionilor). Nu avem decât să citim capitolul VII din Legile lui Manu, un tratat plin de virtute asupra dharmei, pentru a ne da seama că lucrarea lui Kauţilya se află în continuitate cu formele normale ale hinduismului. Arthasăstra nu a avut niciun fel de descendenţă literară. Trebuie însă notat că nu propaganda virtuoasă a lui Asoka, ci acest tratat a fost adevăratul reper

În viaţa practică. Aşa cum afirmă şi L. Renou, Arthasastra lasă „impresia că ar fi o reacţie împotriva unui segment semnificativ de valori indiene, constituind un fel de antidot contra fatalismului şi abandonului”. Concepţiile lucrării, dacă nu lucrarea însăşi, se află cu siguranţă la originea dinamicii civilizaţiei indiene clasice.

Nu mai încape nicio îndoială că aceste tratate fac apologia atotputerniciei regelui şi a dominaţiei sale complete. În realitate, această atotputernicie este atenuată prin prezenţa brahmanilor pe care regele îi protejează şi care îl investesc cu putere. „Miniştrii” (mantrin) sunt cei care dau sfaturi (mantra), sunt nişte „mentori”. Aceste sfaturi aparţin fireşte unor brahmani (cuvântul mantrin exportat în China a devenit mandarin, iar în arealul nostru a ajuns sub forma „mandarinei”!). Titlul cel mai înalt pe care un brahman îl poate obţine la curtea regelui este acela de „avansat” (purohita). Purtătorul acestui titlu oficiază sacrificiile regelui, cunoaşte tehnicile mantice, este consilier etc., fiind de asemenea salariatul său! Ghidul său este Arthasastra, Veda miraculoasă de care se slujeşte în orice situaţie. Lupta dusă pentru întâietate între puterea spirituală şi cea temporală a

fost una constantă. Cine a ieşit învingător? Titulatura, panegiricele regale, anumite opere literare ne fac credem că regele este cel care s-a impus în faţa brahmanilor. Funcţia regală este în general ereditară de drept şi de fapt. Este adevărat, uneori putem să întâlnim şi forme de monarhie electivă sau chiar regimuri republicane. Dat fiind că puterea regală s-a manifestat mai cu seamă în universul exterior, aceasta a lăsat, în mod evident, urme mai multe. Totuşi numeroasele răsturnări monarhice, absenţa unei dinastii, cât şi existenţa unor brahmani specializaţi în dharma, demonstrează că realitatea era fără îndoială departe de pretenţiile regale. Mahābhārata (XIII, 61, 17) justifică schimbarea (adică uciderea) regelui cel rău care nu respectă dharma. De altfel, literatura îl pune în prim-plan nu atât pe despot, cât pe regele care se desfată în lux ori pe cel care, ceea ce se întâmpla mai rar, are o aplecare înspre plăcerile estetice, fiind deci incapabil să-şi îndeplinească funcţia de rege războinic. Regele trebuie să placă, iar etimologia cuvântului rājan (care este doar unul dintre mulţimea de termeni folosiţi pentru desemnarea regelui) este legată de Ranj (a plăcea). Chiar dacă această etimologie este eronată din punct de vedere lingvistic, ea este o bună expresie a sentimentului general, conform căruia un „rege nu are voie să fie despotic. Lucru valabil chiar dacă regele este încarnarea pedepsei – una dintre cele opt puteri suverane stă în a asigura „lipsa de teamă" (abhaya). Acţiunea regelui trebuie să ofere supuşilor săi posibilitatea de a se elibera de teamă. Regele trebuie totuşi să inspire

suficientă frică pentru ca supuşii săi, tentaţi înspre comiterea unor delicte, să se înfrâneze! Privind lucrurile în ansamblu, putem spune că, în realitate, pretenţiile brahmanilor şi puterile regelui nu au fost deloc opuse, ci s-au completat reciproc. Oricum, unul dintre aspectele cele mai importante ale civilizaţiei indiene (adevărată societate a statuturilor) este că, în realizarea lor, statuturile şi puterile sunt disjuncte şi complementare. Regele, contrar multor regate neindiene antice şi moderne, nu are niciun fel de putere religioasă, aceasta fiind monopolizată de către un brahman (purohita). Este adevărat că purohita este un salariat dar, în acelaşi timp, existenţa sa l-a împiedicat pe rege să cumuleze toate puterile.

Atât tratatele specializate cât şi literatura aduc importante informaţii asupra organizării statale şi asupra exercitării puterii

regale. În mod tradiţional (începând cu Mahābhārata), putem enumera şapte organisme de „bază” (prakiti). Iată-le într-o ordine ierarhică descrescătoare: regele, miniştrii, teritoriul, cetatea, trezoreria, armata şi aliaţii. La acestea trebuie adăugată şi adunarea poporului (sabha), structură prin care regele se află în contact cu supuşii săi, prin care le transmite şi primeşte ordine. Aceste adunări par să fi jucat un rol important mai ales cu ocazia unor evenimente specifice (ratificarea unui tratat, proclamarea unui succesor). Tot ele erau cele care, la nevoie, detronau şi judecau un rege nedemn de statutul său. Cât priveşte puterile suverane, ele sunt în număr de opt: suveranitatea, prosperitatea, hotărârea* victoria, lipsa temerii, longevitatea, sănătatea şi fericirea.

ARMATA ŞI RĂZBOIUL

Visul unei monarhii universale, dorinţa de deveni un samraj sau un cakravartin (al doilea termen este mai degrabă budist), cum se numeşte cel care” mişcă roata dharmei”, acestea sunt incluse în sacrificiul regal vedic, în „sacrificiul calului” (asvamedha). Calul este, ca şi la Roma, un animal nobil, ce face parte din clasa războinică. Această ceremonie grandioasă include „eliberarea calului” care presupune marşul unui cal pursânge urmat de un corp de armată. Prin aceasta, toţi regii vecini trebuiau să simtă puterea monarhului universal, căci regele este un „cuceritor (digvijigfşu) în toate [cele patru] direcţii [ale spaţiului]”. Datoria lui este să cucerească. „Iar dacă este un politician priceput, el va cuceri întreg pământul”, spune Arthasăstra (VI, 1, final). Am văzut că regele nu este legat de o regiune anume – orice rege este un potenţial împărat. Datoria de războinic, înscrisă în datoria

regilor, este în parte cauza luptelor permanente pe care regii şi principii le-au susţinut Ei s-au înfruntat fără odihnă, iar India nu a cunoscut, pare-se, niciodată o perioadă mai lungă de pace. În ciuda acestui fapt, literatura continuă să descrie regatul ideal. În Rămăvana (VI, 116, 83 – 90), de pildă, ne este înfăţişat „regatul lui Râma” (rămarăjya) în care Râma, regele ideal, domneşte asupra întregului pământ vreme de două mii de ani. Dar, într-o bună zi, acest regat ideal, obţinut cu preţul unui război universal, va lua sfârşit. În lumea reală, dimpotrivă, imperiile s-au dărâmat ori s-au restrâns după dispariţia monarhului (de exemplu, Harşa, regele-poet) sau după câteva generaţii (este cazul dinastiilor Maurya şi Gupta). Nu are niciun rost să

facem analogii cu situaţia Capeţienilor sau a Habsburgilor care au domnit pe acelaşi tărâm vreme de un mileniu! Se pare că ceea ce conta într-o cucerire nu era nici înglobarea regatului sau provinciei vecine şi nici nimicirea regelui rival. Ceea ce era cu adevărat important, era să-l faci pe adversar să plece fruntea, să devină, într-un fel, vasal. Practicile cele mai curente par să fi fost plata regulată a unui tribut, furnizarea unor contingente militare, o politică a căsătoriilor şi a prizonieratului etc. Arthasăstra (XII, 1, 10 – 16) invocă regele, învingător în conformitate cu dharând (dharmavijayin) care îşi supune din punct de vedere politic adversarul învins. Chiar şi în epoca clasică au mai existat cuceriri însoţite de masacre, lucru atestat de exemplul împăratului Asoka, adept al virtuţilor budiste (mort în 226 î.e.n.). Masacrele armatei sale, făcute în Kalingan (actualele Orissa şi Andra-Pradesh), nu pot fi şterse din memorie, în ciuda regretelor exprimate public şi a instaurării ulterioare a unui guvernări juste şi blânde. În acelaşi tratat (Arthasăstra), alături de dharmavijayin, este invocat regele Jobhavijayin – el este cuceritorul avid care îşi însuşeşte bogăţiile celui învins – şi chiar şi regele asuravijayin (tripartiţia dharma/artha/kăma obligă!) care, în plus, pune stăpânire pe soţiile, pe fiii regelui şi chiar pe viaţa adversarului său.

În concluzie, monarhul are ca datorie să poarte războaie (pentru a cuceri întregul pământ) şi să îşi iubească soţiile.

Armata şi războiul sunt mai bine cunoscute în teorie decât în practică. Gânditori precum Kauţilya, autorul tratatului Arthasăstra, ori Manu (VII, 159 – 176), au fost dintotdeauna interesaţi de teoria războiului şi de strategie.

Pe lângă aceste tratate despre ariha ori despre dharma, vechea disciplină a artei războiului, numită „ştiinţa arcului” (Dhanurveda), este expusă, de asemenea, în tratate specifice (de exemplu, tratatul Dhanurvedasamhită – atribuit lui Vasiştha) şi în epopei. Printre concepţiile mai interesante se află „teoria

cercurilor” care dispune statele după vecinătăţile lor: lângă sine, se găseşte inamicul; lângă inamic, se află inamicul său care se arată a fi aliatul nostru; lângă acest aliat, inamic al inamicului nostru, se află fireşte vecinul său care se arată a fi inamicul său, dar şi al nostru etc. Un întreg vocabular vizual („călcâiele duşmanului iau foc”) vine să întărească teoria încercuirilor. Ea este completată şi de teoria celor

şase calităţi (şadgunya) care dictează conduita regelui în funcţie de raportul de forţe avut cu regele vecin, adică inamic:

— Pacea: regele recurge la ea atunci când el este slab, iar vecinul este puternic.

— Războiul: este ales atunci când regele este puternic, iar vecinul este slab ori slăbit.

— Expectativa: este aleasă dacă echilibrul de forţe este egal sau neclar.

— Atacul surpriză: este pus în practica dacă aşteptarea îl întăreşte pe adversar.

— Apelul la celălalt: este căutarea alianţelor.

— Acţiunea pe două planuri", în fond jocul dublu.

Dacă urmărim epopeile, putem observa cum Yudhiṣṭhara, regele în conformitate cu dharma, şi mai ales zeul Krşna folosesc mijloace complet necinstite şi cum procedează exact în modul pe care ei îl criticau în privinţa altora. Totul este învăluit în lungi subtilităţi, care vor să justifice ceea ce în ochii tuturor a nu este decât mârşăvie şi trădare. Iar aceste lucruri nu sunt deloc simple locuri comune literare: un erou din Harşacarita (Povestea lui Har şa) lui Bana (începutul secolului VII) îi înşiruie suveranului său, în scopuri moralizatoare, o (lungă!) listă a regilor care au căzut pradă trădării. Chiar dacă este expusă în tratatele despre dharma, arta strategică are în cele din urmă un singur scop: distrugerea nemiloasă şi prin orice mijloc a inamicului real sau a inamicului potenţial. Astfel, în timp ce asceţii sau filosofii vorbeau de „nonviolenţă" (ahimsă), în sfera mundană, India regilor a preţuit întotdeauna folosirea violenţei chibzuite.

Pentru războinici şi rege, bătălia este, înainte de toate, un rit Moartea ta luptă este asimilată, în cazul războinicului (kṣatriya, răjunya), cu sacrificiul; ea este „o poartă către cer" (Câtă, II, 32). Bătălia este precedată, în măsura în care acest lucru este posibil, de către nişte rituri de purificare în timp ce locul şi momentul bătăliei sunt alese cu grijă de către astrologi. Lupta corp la corp dintre conducători, mai precis dintre regi, pare să fi fost practicată şi chiar preferată deoarece moartea unui rege semnifica pierderea bătăliei şi a regatului, ceea ce constituia tocmai nuza bătăliei. Kauţilya relatează cum înainte de luptă se încercase uciderea

regelui inamic (prin otrăvire etc.) – Se pare că regele participă la

bătălie, expunându-se chiar; de altfel, moartea suveranilor în luptă este clar atestată. Teoreticienii au fost interesaţi, în mod deosebit, de tacticile folosite în luptă (vyuha). Sunt cunoscute diverse figuri, în funcţie de dispunerea inamicului, de raportul de forţe şi de viitoarea tactică. Iată câteva dintre acestea: „bastonul”, „replierea şarpelui”, „cercul” şi „deschiderea”, în care trupele nu sunt regrupate. Fiecare figură tactică are variantele sale, care poartă adesea nume sugestive. Putem desigur să nutrim temerea că toate aceste descrieri au un caracter fundamental teoretic.

Armata include trupe care diferă în privinţa originii şi valorii. Garda personală a regelui, bine înarmată, bine plătită şi bine antrenată, nu este angajată decât în caz de urgenţă. Majoritatea soldaţilor sunt mercenari şi persoane fără un loc stabil, a căror fidelitate nu poate fi garantată. Cu ocazia bătăliei de la Talikota din 1565, câteva dintre trupele regelui hindus şi-au abandonat cauza, trecând în rândul inamicului. Atunci când se deplasează grosul armatei, întreaga capitală a regatului este prezentă pe câmpul de luptă, căci soţiile regelui, cele ale ofiţerilor şi ale soldaţilor, curtezanele şi prostituatele îşi însoţesc soţii legitimi sau de ocazie. Trebuie de asemenea adăugaţi meşteşugarii şi tehnicienii de toate felurile, rândaşii de cai şi de elefanţi, administraţia şi numeroşii servitori. Toate acestea sunt descrise în scena fericitei deşteptări matinale a armatei, scenă înfăţişată în Harşacarita (cca. 620). În privinţa armamentului, există puţine informaţii: literatura, mai ales epopeile şi purăna, este plină de bătălii, dar aici hiperbola este cea care face legea, astfel că lupta se reduce la un melanj confuz, ritmat de duelul eroilor şi de „ploaia de săgeţi care acoperă cerul”. Am putea crede că sculptura este mai fidelă, dar lucrurile nu stau întocmai. Între redarea luptelor din secolul I (sculptate la Sanchi) şi a celor din secolul al XVI-lea (sculptate la Vijayanagar) există diferenţe de stil, dar nu şi de conţinut, şi aceasta în ciuda faptului că evenimentele se află la o distanţă de cinci sute de ani unul de altul, că în secolul al XVI-lea există arme de foc şi pistoale şi că Sanchi este în nord, iar Vijayanagar este în sud. Acest fapt demonstrează că ceea ce este sculptat este un material ales conform convenţiei artistice.

Ştim totuşi că armamentul era foarte diversificat Carele de război, cum sunt cele amintite în Veda sau cele descrise în Mahābhārata, par să fi dispărut înaintea secolului V. Arcul a rămas

arma prin excelenţă, fapt dovedit şi de numele dat în mod generic tratatelor despre arta războiului – dhanurveda („ştiinţa tragerii cu arcul”). Arjuna, războinicul perfect din

STATUL ŞI ORGANIZAREA POLITICA

Mahābhārata, este în primul rând un arcaş. Folosirea săgeţilor otrăvite este şi ea o certitudine. Pe lângă toată gama de lănci, măciuci şi spade, se utilizau şi „armele de foc” ţăgnevăstra) – un fel de grenade aruncate cu mâna sau proiectate cu ajutorul unor maşinării. Arthasăstra (XIII, 4) dă compoziţia substanţei inflamabile (ceară, funingine etc.) care nu are nimic de-a face cu praful de puşcă sau cu focul gregorian. Folosirea elefanţilor este adoptată pretutindeni, până în secolul al XVI-lea, şi, dacă ar fi să-i credem pe istoricii greci, armatele trebuiau să dispună de mai multe mii, mai precis zeci de mii, de exemplare. Elefanţii erau trataţi întotdeauna cu o atenţie deosebită, fapt confirmat chiar de existenţa unei „elefantologii” (gajasăstra). Cavaleria (caii cu zăbală erau echipaţi cu scară, dar nu şi cu şa) s-a dovedit a fi inferioară celei a armatelor turco-afgane, care odată cu secolul X, invadează India de Nord. Literatura şi iconografia amintesc de existenţa cetăţilor şi a oraşelor fortificate; în plus s-au găsit ruinele unor fortificaţii antice.

Nici regele şi nici organele de stat nu exercită o activitate propriu-zis legislativă. Ar fi inutil să căutăm ceva care să semene cu codul iustinian. Este suficient să citim doar puţin din Mănavadharmasăstra (în traducere literală: „Tratatul despre dharma [din şcoala] Mănava”), pentru a constata că lucrarea cunoscută sub titulatura Legile lui Manu nu aduce nici pe departe cu un set de legi. Această scriere nu este de sorginte regală, ci aparţine brahmanilor. În fapt, aici se tecunosc trei surse de drept: textele despre dharma, tradiţia şi edictele regale. Textele privitoare la dharma sunt scrise în numeroase coduri (aproximativ o sută), iar redactarea lor s-a efectuat fără încetare din Antichitate până astăzi! Aceste scrieri sunt atribuite îndeobşte unor înţelepţi mitici consideraţi a fi cei care vor fi cules şi vor fi transmis cuvintele lui Brahma ori ale Fiinţei supreme. În realitate, autorii erau nişte persoane anonime care probabil că redactau regulile în acord cu practicile „oamenilor de bine” aparţinând unei anumite religii. Un exemplu foarte clar pentru această manieră de redactare este oferit de domeniul lingvistic. Astfel, Patañjali (Mahăbhăşya VI, 3, 109) explică felul în care o abordare

corespunzătoare a limbii presupune „să luăm ca bază habitatul şi modul de a vieţui; or, traiul care este în conformitate cu legea este cel al arvă varta; brahmanii, care locuiesc în arvă varta, care nu au decât un bol de orez, sunt lipsiţi de lăcomie, dezinteresaţi, familiari cu una ori alta

dintre ştiinţe, chiar fără să o 11 învăţat, şi sunt oameni cu bune obiceiuri”. Această practică, ce constă în universalizarea obiceiurilor unui grup particular, sub pretextul meritului sau al prestigiului conferit acestui grup, constituie un procedeu constant în textele indiene (legislative, gramaticale etc). A doua sursă a dreptului venea din partea tradiţiei regionale. Manu (IV, 178) notează că tradiţia strămoşească este chiar mai importantă decât regula dată de dharma, înţelegând aici legea (dharmă) scrisă. Iar cât îl priveşte pe rege, acesta emite „decrete, ordine” (săsana), fapt care ne face să vorbim, bunăoară, de „edictele imperiale” ale regilor Gupta. Aceste săsana sunt în vigoare pe timpul domniei şi au o valoare declarativă. În fapt, legea proclamată nu se confunda cu legea (dharma) generală. Intervenţia regelui nu doreşte decât să facă cunoscută, într-o manieră imperativă, o soluţie pozitivă la o problemă datorată unor divergenţe de interpretare a tratatelor, unei lacune prezente în tratate sau în tradiţie, unui conflict între acestea două etc. în general, edictul regal este menit să pună capăt unui diferend sau unui Mgiuântre persoane particulare, fără ca acesta să constituie o premisă pentru constituirea unei jurisprudenţe, adică a unei legi generale. Cele trei surse ale dreptului erau, aşadar, dharma care se adresează, în mod universal, tuturor a, „edictele imperiale” date de regi, valabile pentru o situaţie particulară şi pentru un anumit timp şi spaţiu şi tradiţia regională (sau familială, corporatistă etc). Aceste legi erau, în funcţie de context, mai mult sau mai puţin constrângătoare, variind totodată şi în privinţa prestigiului lor. Însă diversele coduri legislative (dharmasăstra) redactate într-un interval de timp mai îndelungat prezintă anumite diferenţe, adică se contrazic. Şi, cum toate codurile de legi se fondează pe Revelaţie, nu se pune problema de a acorda întâietate vreunuia dintre acestea. Ca urmare a acestui fapt, masa considerabilă de tratate şi comentarii a fost supusă interpretării exegeţilor. Utilizând adesea regulile hermeneutice puse la punct pentru Veda, aceşti exegeţi au încercat să găsească „unicitatea vocii sau univocitatea” (ekavăkyată), altfel spus

consensul. Printr-o subtilă cercetare a textelor generale, ei au reuşit să schimbe orientarea textelor. Sprijinindu-se pe tradiţie, exegeţii au dat câştig de cauză soluţiilor care păreau a fi cele mai adecvate pentru situaţiile date, adaptând regulile generale la cazurile particulare (pentru care nu exista niciun set de reguli). Rezumând, putem afirma că tradiţia a remodelat, în timp, dreptul scris, lăsându-i însă prestigiul neatins.

La celălalt pol se află dreptul penal de sorginte regală, care este bine articulat Aşa cum am văzut deja, regele este întruchiparea „pedepsei”, literal a „toiagului” (danda) şi îşi petrece o bună parte din timp împărţind dreptatea, altfel spus, dând pedepse. Căci, după cum spune Manu (VII, 25 şi 27) „dacă

regele nu-i osândeşte în mod consecvent pe cei vinovaţi, atunci cei mai puternici i-ar pune la frigare pe cei mai slabi ca pe nişte peşti buni de prăjit. Pedeapsa este elementul ce dă consistenţă întregii lumi”. În lipsa pedepsei şi a fricii pe care aceasta o inspiră, nu ar exista decât legea celui mai tare, „legea peştilor” (mătsyanvă va) care este sinonimă cu ceea ce noi numim „legea junglei” (Arthasăstra 1, 13, 5 – 7). „Furtul” (steya) este prototipul tuturor fărădelegilor. Există chiar şi un „tratat despre furt” (steyasăstra), deoarece, de vreme ce se fură (în sensul propriu al termenului), acest fapt cere şi o pedeapsă pe măsură. Nu putem să dăm aici lista tuturor sancţiunilor. Să spunem că, în planul faptelor, pedepsele corporale, pedeapsa cu moartea, tortura de dinaintea execuţiei, legitima apărare, legea talionului, toate acestea sunt cunoscute şi practicate. Aceste osânde sunt aduse la împlinire de către indivizii foarte impuri din afara castelor (căndala) \ Brahmanii nu se supun, în mod normal, autorităţii regale (se consideră că ei au propriul lor rege care nu este din această lume). Pedepsele diferă după statutul celui ofensat, al celui care aduce ofensa şi după natura acesteia.

Martorului (săkşiri) i se acordă o importanţă deosebită, iar tratatele (Nārada-Grhua-Suâra, spre exemplu) vorbesc despre cinci feluri de martori ce nu pot fi acceptaţi: copiii nu pot depune mărturie din pricina ignoranţei lor, femeile din cauza lipsei de sinceritate, falsificatorii datorită însuşi statutului lor, părinţii, din cauza afecţiunii pe care o au pentru acuzat, iar inamicii, din pricina urii lor. În cazurile incerte, magistratul dispune, printre alte proceduri, de „[mărturiile]

divine" (divya), adică de tot soiul de ordalii despre care se pomeneşte deja în Upanişade (cf. cap. VII – Veda, un corpus de texte). Bârâini citează şi el o seamă de procedee. Întrebarea ce se pune în general este cum cel inocent sau cel vinovat reuşesc să rămână vii şi nevătămaţi. Se consideră, de pildă, că otrava trebuie să fie fără efect în cazul celui nevinovat la fel cum culpabilitatea este dovedită prin scufundarea în apa unui puţ. Există şi alte ordalii mai puţin periculoase, dar tot la fel de aleatorii. Iată un exemplu în acest sens: acuzatul este cântărit pe o balanţă; după ce va fi invocat numele zeilor şi va fi scris pe hârtiile aşezate pe capul său, el este cântărit din nou şi „dacă nu a minţit, greutatea sa a crescut". Multe din aceste ordalii provin, într-o anumită măsură, dintr-o procedură nejuridică atestată din vechime în scrierile budiste Jâtaka, procedură care va purta mai apoi numele de „act de adeverire". El constă în enunţarea în faţa unor martori a unor cuvinte presupuse a fi adevărate, după care urmează supunerea în faţa puterii inerente a adevărului. Această încredere acordată enunţării unui adevăr este fondată pe credinţa în eficacitatea cuvântului rostit.

LUMEA INDIANA

Cert este faptul că organizarea politică a lumii indiene era, în mare măsură, inspirată de această ideologie. Nu trebuie însă să ne închipuim, că statul poliţist centralizat descris în tratate era o pură ficţiune, în vreme ce realitatea ar fi fost dată de o monarhie moderată şi controlată de o adunare reprezentativă. Nu putem să facem niciun fel de generalizare (indiferent în ce sens ar fi ea) pornind de la mai multe cazuri particulare descrise ori evocate într-o unică sursă. Indienii, prea puţin interesaţi de istoria evenimenţială, nu au scris cronici decât, fireşte, foarte rar. Iar când acestea există (de exemplu, Răjatarangint „Fluviul regilor" – al lui Kalhana, sec. XII), ele nu scapă cu totul de imperativele normei literare. Iată ce aflăm despre Sussala, regele Kaşmirului în 1112:

„Când (Sussala) urcă pe tron, agitaţia poporului încetă brusc, la fel cum marea se linişteşte atunci când soarele a ajuns în tăriile cerului. Cu sabia scoasă din teacă, din pricina temerii de a nu fi trădat, el semăna cu regele animalelor care îşi arată colţii în faţa vânătorilor. El căuta toate rudele celor care l-au trădat pe fratele său în scopul de a le lua zilele. Fidel acestei poziţii, el nu îi cruţa nici măcar pe copii. Observând josnicia acestei lumi, el nu îşi permitea nicio clipă de neatenţie. Ştia totuşi cum să manifeste o atitudine blândă, atunci când

situaţia o cerea” (Răjatarangim, VID, 481 – 484, trad. fr. Renou).

Dacă documentele indiene nu ne oferă spre interpretare decât aluzii accidentale, există, în schimb, excelente mărturii, venite din partea călătorilor, ambasadorilor greci precum Megastene (sec. III î.e.n.), pelerinilor budişti chinezi (Xuan Zang – sec. VII), observatorilor persani, precum Albiruni alias Bârunî (sec. al XI-lea) şi din partea numeroşilor comercianţi, aventurieri, militari, misionari europeni, cum este Niccolò Conti (sec. al XV-lea) ş.a.m.d. Datorită lor, putem umple golurile lăsate de indieni, care dând prea multă atenţie normelor, lasă deoparte realitatea. Ultimul dintre cei amintiţi a vizitat Vijayanagar, probabil oraşul cel mai populat la acea vreme, capitala ultimului imperiu hindus independent, care s-a stins după 1565. Toate aceste mărturii din epoca veche sau din cea modernă vin să confirme în totalitate învăţătura cuprinsă în Arthasăstra. Acelaşi lucru se poate afirma şi despre rarele romane scrise în sanscrită, cum ar fi P.ovestea celor zece prinţi (Dasakumăracarita) a lui Dandin. Tratatul Arthasăstra corectează viziunea deopotrivă edulcorată şi mizerabilă produsă prin colonizarea britanică din secolul al XIX-lea, care ne oferă o Indie interesată ce-i drept de divinitate, dar superstiţioasă şi promiscuă.

„Şi/în *? v >

V

VIAŢA ECONOMICĂ

Acesta este domeniul cel mai puţin cunoscut, deoarece, nefiind interesaţi de artha şi de descrierea realităţii, brahmanii nu au dat niciun fel de importanţă vieţii economice. Ea reprezintă, pentru India rurală cel puţin, domeniul cel mai conservator, cel care a supravieţuit dispariţiei civilizaţiei clasice. Aceasta constituie mai degrabă o anumită viziune asupra lucrurilor decât o stare de lucruri particulară. În plus, brahmanii au predicat viaţa austeră şi retragerea din lume. Totuşi, toate datele pe care le deţinem dovedesc că bogăţia şi înavuţirea au fost apreciate şi căutate în mijlocul unei economii predominant agricole şi artizanale. Nu exista nicio interdicţie morală sau religioasă care să oprească dorinţa de îmbogăţire. Mizeria cronică marcată de o foamete generalizată este specifică doar perioadei coloniale. Căci, în realitate, până la invaziile musulmane din secolul X, Asia de Sud trăieşte, în cadrele propriilor norme, mai curând în abundenţă.

VIAŢA RURALA ŞI PRODUSELE AGRICOLE

În momentul în care populaţiile de limbă indo-ariană se aşază în

câmpia Indusului şi apoi în cea a Gangelui, acest teritoriu este acoperit în mare parte de păduri. Presiunea demografică conduce treptat la defrişări şi la utilizarea pământurilor pentru culturi şi păşuni. Pelerinul Hiun-tsang povesteşte, la un moment dat, cum trecea prin câmpia Gangelui care era acoperită de păduri. În civilizaţia Indusului, agricultura era practicată în mod organizat. Cele mai importante monumente care ne-au rămas sunt silozurile din cărămidă. Se pare că odată cu aşezarea triburilor indo-ărya, orzul devine cereala de bază, fapt ce transpare şi în

ritualuri. Nu după mult timp, au luat naştere cele trei regiuni pe care le cunoaştem şi astăzi: regiunea grâului în nord-est, regiunea orezului, în câmpia Gangelui şi în toată zona dimprejur, şi regiunea mălaiului, pe platourile uscate ale Deccanului. Orezul, din care sunt enumerate o mulţime de soiuri (v. capitolele consacrate hranei din tratatele medicale din vechime, printre care se numără şi Caraka-Saṃhitā, I, 26), ajunge în cele din urmă mâncarea de bază – termenul armam („hrană”) înseamnă adesea, fără alte precizări suplimentare, „orez”. Irigaţia, pomenită deja în Rg-Veda, face obiectul unei descrieri precise în Arthasăstra (VII, 14). Pompa hidraulică persană este preluată de indieni în vremea dinastiei Gupta, devenind în literatură un simbol al vicisitudinilor vieţii umane – anumiţi oameni sunt înalţi şi devin mici, anumite vase sunt pline, dar se vor goli.

În celelalte culturi, sfecla de zahăr şi plantele aromate vor avea o importanţă majoră. Dat fiind că mâncarea „echilibrată” trebuie să conţină toate cele cinci gusturi (dulce, sărat, amar, iute şi acru), rolul de a compensa lipsurile va reveni condimentelor: piperul, ghimberul, muştarul şi chimenul sunt deosebit de apreciate. Ardeiul iute, prezent astăzi pretutindeni în bucătăria indiană, este o plantă americană adusă în India în secolul al XVI-lea, fapt absolut nou în raport cu celelalte plante deja existente. Carnea este consumată în epoca vedică fără niciun fel de reţinere, fiind, în timpul sacrificiilor, o mâncare obligatorie. Mai apoi, ea este treptat îndepărtată din meniul brahmanilor. Danaceştia nu reprezintă decât un o minoritate insignifiantă; celelalte segmente ale populaţiei, în special „războinicii” (kṣatriya), obişnuiesc să mănânce carne. Chiar şi astăzi, termenul” restaurante militare” desemnează localuri unde se consumă came, altfel spus, sunt nevegetariene. Se consumă atât carne de fermă (cu

precădere cea de miel), cât şi vânat. În Caraka-Saṃhitā este enumerată o întreagă varietate de cărnuri, dintre care unele sunt surprinzătoare: autorul vorbeşte despre efectul produs de tocana de piton sau de crocodil etc. în privinţa creşterii animalelor, putem afirma că animalul cel mai preţuit în textele antice este calul; suntem în plină epocă a nomadismului. În continuare, vaca este animalul încununat cu cele mai multe virtuţi: în literatură, „vaca brahmanului” este un motiv bine cunoscut. Din pricina utilităţii sale militare, elefantul este în centrul atenţiei, făcând obiectul unor numeroase tratate veterinare. Alcoolul este consumat sub diverse forme: există numeroase varietăţi, iar una dintre ele este consumată cu ocazia ritualului vedic sautramanî.

VIAŢA ECONOMICĂ

Importanţa florilor şi a arborilor în alimentaţie, terapie, religie, simbolistică şi artă ornamentală este evidentă în toate tratatele. Dife* ritele familii de nuferi şi lotuşi (care se deosebesc doar prin culoare) sunt denumite în mod nediferenţiat prin numeroase sinonime. Arborii şi plantele (cum este „lotusul” astfel definit) joacă un rol important în toate speculaţiile: lotusul inimii, banianul (nyagrodhă), smochinul sacru, tecul etc. nu sunt nişte simple metafore.

Regimul proprietăţii, vânzarea şi cumpărarea, cât şi donaţiile au jucat dintotdeauna un rol important în cadrul acestei civilizaţii, pentru care pământul constituia singura sursă de îmbogăţire. În acest context, epigrafia ne permite mult mai bine să înţelegem, chiar şi numai în parte, realitatea lucrurilor. Căci, majoritatea documentelor epigrafice cuprinde, în principal, acte de donaţie a pământurilor sau a satelor. Redactate la început, în exclusivitate, în diferitele limbi vernaculare (în „indiana medie”), odată cu secolul II, inscripţiile în sanscrită devin din ce în ce mai dese. Tot în acest context, o prezenţă constantă este oferită de convenţia poetică. Uneori, atunci când este vorba de o odă regală, cei mai buni poeţi pot să îşi etaleze talentul. Printre aceste epigrafii se numără inscripţia scrisă de poetul Ravikârti în onoarea dinastiei Călukya şi mai cu seamă în cinstea celui mai ilustru reprezentant – Pulakesin al II-lea, învingătorul lui Harşa (Epigr. Indica, VI, p. 4). Majoritatea inscripţiilor se referă însă la cedarea pământului, deci a veniturilor, unui templu sau unei familii de brahmani. Inscripţia de la Baigram, Bengal, datată la 447 – 448, poate fi un bun exemplu în acest sens: doi orăşeni cumpără de la reprezentantul regelui, proprietarul prin excelenţă, o bucată de pământ necultivat pentru a o

dona mai apoi unui templu. Această achiziţie ia adesea forma un act pios. Funcţionarul superiorii răspunde reprezentantului local: „Aşa cum v-am informat, regele s-a hotărât, luând în calcul concluziile gardienilor din cadastrul Durgadatta şi Arkadasa, care este în vigoare în acest district, să vândă pământurile sterpe, neroditoare, din care nu se poate trage niciun folos, la preţul de 2 dinăra pe kulyavăpa. Vânzarea este valabilă pentru un timp indefinit, atâta vreme cât luna, soarele, stelele vor dura. Pe de altă parte, vânzarea fără taxe a acestor pământuri nu contravine intereselor regelui ci, din contră, aduce cu sine o creştere a averii picioarelor Maiestăţii sale şi o sporire, cu a şasea parte, a meritului său religios. Prin urmare, va trebui, contra şi 6 dinăra şi în virtutea unei carte gravate în cupru, să daţi pământul cumpărătorilor, fixârţă limitele acestuia la o distanţă de patru unităţi faţă de zona marcată

de fân, cenuşă etc. După ce prin grija lui Darvâkarma, suprataţa va fi fost delimitată pe o arie de 8 ori 9 nala, pe un loc care să nu vă stânjenească, activităţile, limitele astfel obţinute sunt destinate să dureze pe o perioadă mai îndelungată. Iar aceste pământuri vor rămâne, în conformitate cu legile donaţiei definitive, ale voastre pentru totdeauna”. Putem observa în acest caz cum activitatea administraţiei regale atinge culmile puterii. Să mai spunem că moneda este bătută sub formă de dinar a, nume în care regăsim latinescul denarius, prin care se desemna moneda romană adoptată în cele din urmă de India înainte ca ea să fie preluată, prin medierea Imperiului bizantin, de către lumea musulmană. „Picioarele Maiestăţii sale” sunt privite la fel cum privim şi picioarele oricărei persoane de rang superior; expresia îl desemnează aici pe rege. Multe dintre aceste inscripţii sunt gravate pe bronzul stâlpilor, pe piatra templelor sau a grotelor şi, de asemenea, ca în cazul de faţă, pe o placă de cupru.

CORPORAŢIILE URBANE

Punctele de referinţă (inclusiv în plan economic) pentru întreaga perioadă clasică au fost date de universul rural şi de cel al pădurilor.

Oraşele, locuri de şedere ale regilor şi spaţii destinate comerţului, nu au fost nicicând investite cu semnificaţie ideologică. În acelaşi timp, dezastrele militare au condus la dispariţiile succesive ale

oraşelor. Cu excepţia ţesutului şi artei construirii căruţelor, tehnicile nu sunt deloc amintite. Tehnicile care sunt totuşi invocate, mai ales ţesutul, servesc drept metafore privilegiate în operaţiunile rituale. Izvoarele istorice aduc informaţii mai cu seamă în privinţa „meseriilor” şi a organizării lor. Organizarea predominantă, „asocierea” (steni), este un fel de corporaţie ce are propriile sale legi: membrii săi locuiesc în acelaşi cartier, se organizează după cum cred de cuviinţă, au un şef şi au o responsabilitate colectivă. Dat fiind că membrii unei „asocieri” (steni) pot să împrumute bani, rezultă că, pe lângă brahman şi rege, aceştia constituie al treilea stâlp al puterii. Numărul corporaţiilor este variabil (30, 100 etc), crescând în mod necesar odată cu trecerea timpului.

În ciuda nuanţei totalitare a descrierii statului lui Kauţilya, unde toată lumea supraveghează pe toată lumea şi unde statul este un agent economic major, descrierile literare demonstrează mai degrabă că, în realitate, statul

VIAŢA ECONOMICĂ

a fost nevoit să se replieze. Rolul statului pare să fi fost unul limitat: regele poseda domenii agricole, mine, obţinând de asemenea venituri şi de pe urma taxelor puse pe produse şi pe comerţ. Anumite bresle par să fi avut mai multă putere decât altele.

Banii au început, pare-se, să concureze trocul în perioada lui Buddha. Persia ahemenidă, care controla Punjabul, a fost primul stat care a bătut o monedă, obicei care s-a difuzat mai apoi în India. Cuvântul karşa, care înseamnă deopotrivă monedă şi unitate de greutate (la fel se întâmplă în Europa cu marca şi livra), este de origine persană. Monedele valorau greutatea metalului lor preţios (argint, mai ales). Obiceiul de a bate inscripţii pe simple monede găurite îşi face loc doar din secolul II. Cochiliile (cauris) au rămas în folosinţă pentru micile cumpărături. Anumite plăţi (o parte din zestre, onorarii sacrificiale, taxe de şcolarizare plătite maestrului în Veda, anumite amenzi legale) trebuiau să se efectueze întotdeauna în natură, în vaci, „moneda” de referinţă în Veda. Camătă (care se ridica adesea la proporţii exorbitante) era frecventă şi nu a suscitat niciodată nici cea mai mică condamnare. Principalii creanţieri erau cămătarii, comisionarii de meserie, steni şi templul. Situaţiei economice a debitorului i se alăturau speculaţiile filosofice şi religioase. Astfel, după Satapatha-Brăhmana (1, 7, 2, 1) „orice fiinţă care vine pe lume se naşte

ca o datorie faţă de zei, rei, sufletele moarte şi oameni”. Tatăl procreează un fiu pentru a-şi plăti datoria, iar ascetul renunţă la cele lumeşti pentru a-şi plăti datoria faţă de viaţă.

COMERŢUL

Comerţul de mare amploare se făcea cu produsele de lux. Sudul exporta condimente, lemn de santal şi pietre preţioase (mai exact rubin). Nordul fabrica ţesături de mătase şi exporta moscul şi şofranul. Coada iacului (care se numără printre atributele regalităţii) provine din Himalaya Tot din nord proveneau pieile şi lâna. Sarea şi minereurile (mai ales fierul din actualul Bihar) de o importanţă capitală tăceau şi ele obiectul

LUMEA INDIANA

unui trafic intens. Mărfurile luau calea apei şi mai ales cea terestră, prin caravane. Departe de a constitui o plăcere, călătoria cu caravana era o necesitate obositoare şi mai ales periculoasă: călătorii erau ameninţaţi de către jefuitori, animale sălbatice ale pădurii şi boli. Aceste fapte abundă tfi fabule, epopei şi scrierile Jătaka. O dată ajunşi în oraş, negustorii îşi vindeau produsele la preţul maxim, plătind în acelaşi timp impozitul cuvenit regelui. Comerţul maritim cu insulele din est (şi mai târziu cu China) şi cu Occidentul era şi el bine dezvoltat. Există numeroase mărturii ale navigaţiei de-a lungul coastelor Oceanului Indian şi chiar în largul lui. Comerţul cu Imperiul roman este atestat documentar, iar la Roma existau mai multe ambasade ale regatelor indiene. Insula Socotora, aflată la gura golfului fluviului Aden, pare să fi găzduit o numeroasă colonie indiană. Cuvintele călătoreau şi ele, fapt dovedit de numele sanscrite împrumutate de limba greacă pentru a desemna pietre preţioase, alimente (de ex.: cuvântul sakkharon provine din sanscritul sarkard) şi ţesături (bumbacul). Pe de altă parte, cuvintele greceşti preluate de sanscrită privesc mai ales astronomia (de ex.: hora din limba greacă devine hora), geometria şi arta scrierii. Răspunzătoare de acest flux internaţional sunt cu precădere regatele din sudul peninsulei. După secolul al XIII-lea se pare că indienii îşi pierd importanţa în comerţul internaţional, fiind înlocuiţi, până la sosirea europenilor, de către chinezi şi arabi.

OMUL INDIAN

— Ţf4.

VI

SPAŢIUL ŞI TIMPUL

Spaţiul şi timpul apar într-o concepţie complet diferită fată de a noastră. Faptul este vizibil mai ales în cazul decupării spaţiului şi al divizării timpului.

SPAŢIUL

LUME PLINA, LUME VIDA

Slaba teritorializare a Indiei constituie un fapt deja evidenţiat. Regatele nu sunt, nici ele, dispuse în spaţiu. Există, e drept, anumite limbi regionale din care cunoaştem lexicul şi textele literare. Dar, aşa cum o demonstrează şi istoricul limbilor J. Bloch, găsirea ariei geografice specifice pentru fiecare dintre aceste limbi este un lucru dificil. Sanscrita clasică, ea însăşi, nu apare sub nicio varietate regională (împotriva celor susţinute în textele lui Pănini şi de Vede). Toponimele din cadrul textelor (inclusiv din Veda) sunt rare şi nu acoperă un spaţiu geografic precis. Motivul acestei stări de lucruri provine din faptul că oamenii nu se definesc după locul lor în spaţiu, care este nedefinit, ci după poziţia lor în ierarhia fiinţărilor. Locul există tot atât de puţin precum evenimentul. India clasică tratează drept mituri ceea ce noi înţelegem ca istorie. Într-o aceeaşi manieră, ea se raportează sociologic la fapte pe care noi le tratăm ca fiind geografice. Astfel, ceea ce contează este felul în care oamenii sunt plasaţi (ierarhic) unul faţă de altul, modul în care ei sunt aşezaţi în raport cu direcţiile spaţiale şi nu în raport cu locurile acestui spaţiu. Chiar dacă Manu (II, 17 – 24) prezintă o geografie concretă, el nu urmăreşte decât să explice cum cele patru regiuni luate în considerare

OMUL INDIAN

se disting după gradul lor de puritate: gradul de impuritate este direct proporţional cu distanţa faţă de spaţiul-matrice. Prin urmare, aceste regiuni nu se diferenţiază datorită geografiei lor, istoriei lor politice şi culturale, limbii lor, obiceiurilor lor etc, ci mulţumită diferitelor caste de care ele aparţin. Iar aceste clasificări privesc ansamblul elementelor constitutive vieţii (oameni, zei, versuri vedice etc).

Primul decupaj ce se naşte constă în opoziţia dintre lumea plină, cea a oamenilor organizaţi în grupuri, şi vidul nediferenţiat. Cuvântul grăma' desemnează „clanul", „oraşul", spaţiul unor organizări umane. Aici se disting clasele sociale şi tot aici se săvârşesc sacrificiile şi dharma. Instituţiile divine sau umane se regăsesc la rândul lor tot în

aceste cadre. Acest spaţiu diferenţiat se opune lui aranya într-un raport analog cu cel dintre ordine şi dezordine sau dintre plin şi vid. Aranya denotă mai întâi de toate o carenţă, un spaţiu vid, un deşert în care ceea ce lipseşte nu este atât viaţa cât instituţiile care o reglează, o definesc şi o delimitează. Grăma va fi deci lumea limitei definite iar aranya, cea a ilimitării indefinite, a celeilalte lumi. Spaţiul, în totalitatea lui, este compus aşadar din bucăţi de plin despărţite printr-un ţesut interstiţial nedefinit. Cuvântul aranya ajunge în cele din urmă să desemneze pădurea deoarece acest spaţiu „vid" era, la început, acoperit de pădure. Înainte de a deveni, prin defrişare, un vast spaţiu agricol, câmpia Gangelui era o imensă pădure segmentată de câteva luminişuri. Astfel, expresia „la sat sau în pădure" dă seamă de coexistenţa singurelor două spaţii care pot să existe, a singurelor două sfere în care activitatea umană este posibilă.

Aceste două spaţii calitativ opuse sunt separate, dar statutul lor nu presupune nicidecum ca ele să rămână într-o simplă juxtapunere. Există, în fapt, o seamă de moduri de asociere, adică de amestecare a acestora. Căci plinul şi vidul sunt concepute ca doi termeni necesari şi complementari: plinul nu are ca rol umplerea vidului, chiar dacă excesul de plin, preaplinul, găseşte în vid un spaţiu de evacuare şi de transfer. Fiecare dintre cei doi termeni constituie un câmp specific de activitate: atunci când un om şi-a realizat dharma în lumea plină, el poate să o părăsească, retrăgându-se în vid, în „pădurea ascetică" (tapovana). Pădurea reprezintă lumea cealaltă, loc al absolutului: para care are sensul de „celălalt" (şi chiar de „celălalt ostil" adică de „inamic") numeşte de asemenea transcendentul. Pădurea este, prin urmare, locul în care trebuie să se stabilească cei care, renunţând la lumea plină, caută solitudinea şi abandonează dharma regulilor sociale. Opoziţia dintre aceste două spaţii nu a încetat nicicând, ci a evoluat: în Veda, lumea satului este cea a

sacrificiului şi este deci conoţată pozitiv, cea a pădurii fiind conotată negativ. În cadrul hinduismului, valorizarea ascezei şi a tehnicii yoga a inversat polii.

Odată cu dispariţia treptată a pădurilor, Himalaya a început, în perioada mai recentă, să devină un substitut al pădurii ca spaţiu vid, un loc frecventat de asceţi. Această transformare a fost facilitată şi poziţionarea nordică valorizată pozitiv.

Aceste două spaţii sunt de asemenea asociate şi în planul politic, constituind un regat. În ciuda faptului că regele este nevoit să asocieze, într-un fel sau altul, cele două spaţii a căror diferenţă calitativă trebuie conservată, el nu are sub domnia sa doar nişte oameni, ci este în acelaşi timp stăpân al unui regat. Această distincţie dintre cele două spaţii se aplică în cazul tuturor fiinţelor şi activităţilor. Există, astfel, animale de sat şi animale de pădure, plante, alimente şi activităţi caracteristice pentru fiecare dintre cele două lumi. Satul constituie domeniul gătitului deoarece aici se găseşte focul de vatră la care se prepară hrana. Pe de altă parte, pădurea este spaţiul crudului sau acela în care focul devorează pădurea. Hrana sătenilor trebuie să fie întotdeauna gătită, iar cea a asceţilor crudă. Cât despre rege, el trebuie să îşi manifeste suveranitatea asupra ambelor spaţii privite unitar. Iar această combinaţie este realizată mai cu seamă prin „sacrificiul calului" (asvamedha). Victimelor animale curente (este vorba de cele domestice) li se adaugă, cu această ocazie, animale „de pădure" care constituie interstiţiile dintre primele, ce rămân principale. În acest mod, toate animalele sunt „sacrificate", unele în mod real, iar altele doar formal, căci animalele sălbatice sunt în cele din urmă eliberate. Astfel, regele îşi instituie în mod simbolic suveranitatea asupra întregului spaţiu – pentru ambele spaţii (opuse calitativ), nu exista decât un unic sacrificiu. Acest sacrificiu se desfăşoară în sat, fapt ce presupune transportul înspre acest loc al animalelor de pădure. Prin aceasta regele marchează preeminenţa unuia asupra altuia, a interiorului asupra exteriorului.

ORIENTĂRILE

Aşa cum am putut observa, organizarea spaţiului nu conduce la naşterea unor locuri privilegiate. Mai precis, regatul nu este conceput ca un spaţiu delimitat de frontiere stabile şi polarizat în jurul oraşului-capitală, centru al puterii. Nu aflăm aici niciun fel de limes sau de ziduri de fortificaţie, nu există nicio urbe sau oraş imperial care să poată

constitui un centru de comandă. La fel, în Veda nu este prezent niciun ritual de fondare a unui edificiu. Absenţa locului şi a limitei este marcată în Veda prin raritatea toponimelor. Spaţiul politic este îndeobşte o categorie specifică a spaţiului socio-religios al dharmei. Singurul spaţiu care poate fi conceput este cel universal, iar regatele, în

pluralitatea lor, nu își găsesc aici niciun fel de loc (fapt valabil chiar și pentru x India). Pluralitatea regatelor este mai degrabă un defect.

Din acest motiv, în lipsa unor locuri privilegiate, „orientările", altfel spus, direcțiile spațiale devin deosebit de importante. Există de asemenea mai multe maniere de a le dispune.

Spațiul cu patru orientări și cu două dimensiuni este cel mai comun. El este organizat după două axe, est-vest și nord-sud. Axul paralel est-vest este mai important decât axul meridian care se naște din primul. În axul paralel, Estul reprezintă direcția „zeilor" (deva), el este pozitiv și marchează progresul, fiind conotat ca masculin; Vestul este direcția „demonilor" țasum) și a negativului, el marchează regresul și este conotat ca feminin. El este totodată direcția care întoarce spatele lumii, altfel spus direcția „eliberării" (mokșă). În planul religios, acest lucru este clar reliefat prin aceea că evoluția în timp a sacrificiului este marcată printr-o deplasare înspre est. Consoarta celui ce execută sacrificiul rămâne în partea de vest. Estul este direcția înspre care ne orientăm și înspre care ne îndreptăm odată cu fiecare început. Pe axul meridian, Nordul reprezintă direcția lumii celor vii, a aurului, a adevărului, fiind lăcașul zeilor, în vreme ce Sudul este direcția lumii morților, a lui Yama (personificare a morții) și a argintului. În acest context, Estul reprezintă direcția primordială în funcție de care Sudul este „la dreapta", Nordul, „în sus", iar Vestul, „în spate". Spațiul cu cinci sau șase „orientări" (dis) are trei dimensiuni și este obținut prin adăugarea unei axe verticale. Dimensiunea îndreptată în sus este direcția transcendentă proprie brahmanului. Cele șase orientări (dis) sunt utilizate în ritualuri cu scopul de a defini calitativ spațiul construit (templul, casă, orașul și, înainte de toate, statuile zeilor) și mai ales pentru a proteja acest spațiu. În hinduism, mijlocul de protecție poartă numele de „platoșă" (kavacă).

Spațiul are opt sau zece dimensiuni la care se adaugă cele patru orientări (dis) intermediare. Acesta este spațiul în care își găsesc locul (stnând) zeii și toate creaturile cerești.

Faptul remarcabil constă în aceea că, indiferent de cazul considerat, centrul, intersecție a tuturor direcțiilor, este relativ slab. Brahma, deși zeu al originii, nu este un centru care să impulsioneze și să dinamizeze celelalte

CANDHARVA
Ki/BERA
YAMA
N
GUHVAKA
NIRRTI
Direcţiile spaţiului şi divinităţile suverane

Spaţiul este structurat, orientat şi păzit de către zei: a apuca o anumită direcţie (dik) este totuna cu orientarea către un anumit zeu.

Ei sunt paznicii (dikpăla) sau suveranii.

direcţii. El este mai curând un rezultat al intersecţiilor, deoarece distincţia dintre origine şi început este bine conturată în civilizaţia indiană. Spaţiul astfel organizat nu este o suprafaţă cu un centru polarizant, ci un vast câmp ce rămâne de parcurs. În textele vedice despre yajna, progresul se face înspre Est, orice idee de centru fiind exclusă. În budism şi în hinduism, se practică mersul de la dreapta la stânga în jurul stupă sau al unei statui divine (acesta este motivul pentru care în Ţintin în Tibet, şerpaşul îi cere căpitanului Haddock să facă un înconjur al unui chorten pornind din stânga şi ţinând partea dreaptă). În ritualurile funerare, sensul este inversat.

Conceptul de „direcţie" (dis) este mai important decât cel de „spaţiu orientat" (desa). k

OMUL INDIAN

LOKA – „LUMINIŞURILE UNIVERSULUI

Spaţiul este un ansamblu structurat după mai multe „lumi" (loka). Mai multe cosmologii, toate înrudite, sunt evocate sau descrise în texte, înainte de a fi sculptate în temple, desenate în mandala. Cuvântul loka (înrudit cu latinescul lux – lumină) desemnează mai întâi un luminiş (un lucus, în latină). Este vorba prin urmare de un spaţiu luminos şi degajat, un luminiş al lumii. Mai întâi (în Veda), au fost diferenţiate trei „lumi" (loka) – cerul, pământul şi spaţiul intermediar. Dat fiind faptul că acest spaţiu deschis prezintă o tendinţă spontană de a se închide, stâlpul cosmic (skambha), mijlocitor al eforturilor şi sacrificiilor, permite menţinerea deschiderii luminoase. Acest spaţiu triplu este parcurs de zeul Vișṇu în trei „paşi". Mai apoi, a fost imaginat un univers divizat în şapte lumi etajate în jurul unui axis mundi, Muntele Meru. Nu putem să nu ne mirăm în faţa lipsei de realism de care această „descriere" dă dovadă. Partea de lume în care

noi, oamenii, trăim este „insula cu eucalipţi” (jambudvipa), care este înconjurată de un ocean de lapte. Mai departe se întind oceanele de unt, de alcool etc. Acest gen de geografie ignoră în mod hotărât realitatea universului şi descrie o lume adevărată, aceea pe care cel ce meditează trebuie să o vadă cu ochii minţii şi să o străbată în cursul meditaţiei sale. Iată cum apare un segment din planul universului terestru descris în Yoga-Bhăşya (III, 26):

„În flancul sudic [al Muntelui Meru], [creşte] un eucalipt, ceea ce face [ca acest continent să se cheme] Jambudvipa, „Insula cu eucalipţi”. Datorită mişcării soarelui [în jurul Muntelui Meru] noaptea şi ziua [din Jambudvipa] sunt fixate, ca să spunem aşa, de acesta. La sud se află trei lanţuri muntoase – Munţii Albaştri, Munţii Albi şi Munţii încrestaţi ce se întind pe 2000 de leghe. Între aceste trei lanţuri, se află, pe nouă mii de locuri, trei subcontinente numite Cel Frumos, Cel Aurit şi Kuru de Nord. În sud se găsesc [trei lanţuri muntoase], fiecare având o lungime de 2000 de leghe – e vorba de Munţii Nişadha, de vârfurile de Gheaţă şi de Munţii Zăpezilor. Între aceştia se întind pe nouă mii de leghe trei subcontinente numite Continentul de Aur, Piticul şi Bhăraa” (trad. M. Angot).

Dacă această cosmologie nu este centrată pe India, ceea ce este un lucru remarcabil, aceasta se poate datora unui fapt empiric: Muntele Meru este

probabil o denumire mitică a polului Nord, punctul stabil, „ferm” (dhruva), în jurul căruia se învârt meteorii. Pe pământ, numele care a fost adoptat de învăţaţi pentru a numi spaţiul civilizaţiei pe care o descriem este cel de bhărată. Acest nume a fost reluat şi adoptat de India contemporană. Să reţinem că, şi la acest nivel, bhărata nu este un teritoriu, ci un spaţiu polarizat de dharma. În fapt, în toate miturile în care este invocată bhărata, acest bhăratavarşa se opune celorlalte spaţii (varşa) într-o singură privinţă: toate celelalte spaţii (varsă) sunt „pământuri ale experienţei” (bhogabhwni). Fireşte că aici se poate trăi, şi uneori chiar mai bine decât în bhăratavarşa, însă nu ne putem naşte aici decât în strictă conformitate cu calitatea acestui spaţiu. Spre exemplu, în nordul bhăratavarşa, ne naştem în mod necesar având statutul unui „zeu” (deva), fiind condamnaţi să rămânem astfel, fără vreo speranţă de scăpare din această condiţie, care este fireşte superioară celei umane, fără a fi însă şi ultima. În schimb, bhăratavarşa

este un „pământ al faptelor” (karmabhumi), ce este singurul spaţiu în care actele, ritualurile etc. permit schimbarea statutului şi, în cele din urmă, evadarea definitivă din ciclul renaşterilor. Bhăratavarşa este aşadar unicul spaţiu ce permite evoluţia umană.

Este limpede, ţinând cont de cele de mai sus, că întreagă geografie este resorbită în sociologie. India nu este centrul geografic al lumii, ci este centrul său ideologic. În concluzie, nu trebuie să valorizăm prea mult numele de bhărata pe care India contemporană l-a reluat în contextul naţionalismului şi dragostei de ţară de care locuitorii ei dau dovadă. Dat fiind faptul că nu a existat nicicând un spaţiu care să fi coincis cu bhărata şi nicio realitate care să poarte acest nume, remarcăm că bhărata este numele unui concept, cel al unui spaţiu în care se desfăşoară ordinea dată de varna şi ăsrama [cf. Ierarhia oamenilor, cap. III şi „Stadiile vieţii” (ăsrama), cap. XII].

TIMPUL

O CONCEPŢIE ENTROPICA A TIMPULUI

Asimilarea foarte rapidă a spaţiului de către timp a condus la situaţia în care pentru orice deplasare spaţială era cunoscută o deplasare corespunzătoare în timp. Absenţa centrului spaţial corespunde absenţei începutului în timp. Căci la fel cum nu există o întemeiere a spaţiului.

OMUL INDIAN

tot astfel nu există nimic care să fondeze timpul. În calendarul religios, aceasta se traduce prin lipsa anului o adoptat de toţi pretutindeni. În budismul antic şi în Yoga-bhăşya, dimensiunea temporală este mai mult sau mai puţin ignorată, altfel spus, negată. Timpul este aici o calitate a substanţei şi nu o dimensiune de sine stătătoare. Substanţa se manifestă sub forma unui fenomen, plecând de la un substrat nonmanifest şi permanent. Acest fenomen dispare, reîntorcându-se într-o clipă în substrat, după care un nou fenomen iese la iveală. Clipă de clipă, întregul univers se manifestă şi dispare. Aparenta continuitate a lucrurilor se datorează rapidităţii succesiunii acestor manifestări.

Cea mai productivă doctrină a hinduismului post-vedic a fost doctrina vârstelor lumii. Ea pleacă de la ideea că timpul este „entropie”, că el este inevitabil un factor de regres şi că acest regres conduce în mod necesar la o criză şi la o reînnoire. Universul îmbătrâneşte, dând naştere, în suferinţa sa, unui nou univers. Toate

acestea sunt înscrise în scara timpului astronomic: în raport cu marele timp al zeilor, timpul oamenilor şi chiar cel al pământurilor nu este decât de câteva secunde. Unitatea de măsură este dată de durată vieţii lui Brahma (100 de astfel de ani, cuprinzând fiecare 360 de cicluri zi-noapte, dau un total de 36.000 de cicluri, ceea ce corespunde la 31 104 înmulţit cu 10 la puterea a 14-a de ani omeneşti (cca. 300.000 de miliarde!). Or acest interval nu este decât un moment din viaţa Zeului suprem… Astfel de calcule au condus, printre altele, la un real progres în matematică. O zi a lui Brahma (kalpa) reprezintă 1.000 de mari yuga – „vârste ale lumii”, durând fiecare 4 320.000 de ani omeneşti. Mahăvuga (mare yuga) cuprinde patru yuga: fiecare yuga are un aspect din ce în ce mai scurt şi din ce în ce mai decadent. Slăbirea dharmei începe de la perfecţiunea (relativă) a satyayuga şi ajunge la kaliyuga, unde, fireşte, ne aflăm noi! Este un timp al mizeriei şi decăderii care trebuie să dureze 432.000 de ani. Şi cum această perioadă se pare că a început în 3102 î.e.n. (moartea lui Krşna) este limpede că mai avem în faţa noastră destule zile negre!

Această grandioasă concepţie, după care toate începuturile şi toate sfârşiturile sunt relative, iar perfecţiunea şi decăderea sunt deopotrivă în spatele şi înaintea noastră, a susţinut toate filosofiile – pe aceea a renunţării şi pe aceea a vrăjirii lumii. Ceea ce a reţinut cu precădere atenţia a fost „disoluţia” lumii, mai exact criza care, precedând această disoluţie, ia naştere în urma slăbirii progresive şi de nestăvilit a perfecţiunii originare.

SPAŢIUL ŞI TIMPUL

În acest mod, hinduismul a cunoscut un timp ciclic, dinamic, ritmat şi zguduit de crize periodice. După ce contradicţiile lumii vor fi antrenat un conflict general, o criză finală, urmează, pentru un timp, o vârstă de aur („vârsta adevărului” – satyayuga), pentru (rarii!) supravieţuitori, într-o interpretare mitică, aceste evenimente ar trebui să coincidă cu venirea lui Kalkin, ultimul avatar al lui Vișṇu pe pământ. Mahābhārata (cf. cap. VIII) relatează despre una dintre aceste crize în care Krşna pune la cale trecerea catastrofală de la un yuga la un altul.

CALENDARUL

Cu toate acestea, viaţa de zi cu zi avea nevoie de un calendar (cuvânt înrudit cu kala – „timp”) – Pancănga are rolul de a indica cele „cinci elemente”, după cum urmează:

— Vara, termen al cărui sens propriu este de „înconjur”, este

numele dat zilelor solare. Acestea sunt dedicate unor planete identice cu cele ce corespund din calendarul european (Soarele, Luna, Marte, Mercur, Jupiter, Venus, Saturn). Astfel, induvara este luni deoarece indu (nicio legătură cu hindu!) este numele dat lunii (sau mai curând corespondentului masculin al acesteia), indu fiind un astru masculin fără niciun fel de legătură cu feminitatea.

Zilele săptămânii"" „(„i * " *

duminică: adi, aditya, ravivăra – „prima zi" sau „ziua soarelui".

luni: indu, somavăra – „ziua lunii".

marţi: mangalavăra – „ziua lui Marte".

miercuri: Buddha, saumyavăra – „ziua lui Mercur" %

joi: guru, brhaspativăra – „/lua lui Jupjter".

vineri: bhrgu, sukravăra – „ziua lui Venus".

sâmbătă: sanivăra – „ziua lui Saturn".

Ţinând cont de faptul că astrele au mai multe nume, fiecare zi va purta unul dintre numele astrului, urmat de vâra!

— Tithi este luna calendaristică despărţită în două „segmente" care sunt deosebit de importante în hotărârea sacrificiilor. Fiecare dintre aceste „segmente" conţine 15 zile lunare care sunt mai scurte decât cele solare.

— Naleşatra reprezintă secvenţele eclipticei. Cele 28 (sau 27) de secvenţe (nakşatra) sunt numite în funcţie de principalele stele. Nakşatra sunt de

origine indiană în sensul propriu al cuvântului (pe când rasi ce corespund zodiacului sunt introduse în India de către greci).

— Yoga – există 27 de yoga (număr egal cu cel al naksatra), fiecare cuprinzând un intervalul de timp egal cu suma mişcărilor lunii şi soarelui din timpului unei secvenţe (naksatra).

— Karana reprezintă o jumătate din tithi.

Multe dintre informaţiile privitoare la calendar sunt date care provin din astrologie (cf. Astrologia, cap. XII), care s-a dezvoltat mai ales după secolul IV. Acesta este cazul intervalelor „de abandonat" din ciclurile naksatra, al perioadelor nefaste în timpul cărora este prudent să nu faci nimic. La fel de importantă este şi „suma zilelor", altfel spus, numărul de zile scurse de la începutul (reprezentat cel mai adesea prin kaliyuga) unei ere.

În general, anul este divizat în şase anotimpuri şi în

douăsprezece luni. Lunile vedice poartă nume de calităţi (madhu – „dulce”, tapasya – ” cald”). Şi pentru că tapasya („căldură”) corespunde unui anotimp friguros, nu dispunem de niciun procedeu sigur de interpretare a acestor nume. Era vorba, fără îndoială, de un calendar lunar. Acest decupaj a fost mai apoi concurat de lunile solare. Cele mai importante momente sunt: „intrarea” (samkrănti), care este de fapt intrarea soarelui în fiecare constelaţie zodiacală şi dublul „curs/mers” al soarelui (ayana). Odată cu solstiţiul, soarele apune în fiecare zi într-un punct situat mai la sud (în primele şase luni) şi apoi mai la nord (în următoarele şase luni).

Cât priveşte datele calendaristice, nu există un an o acceptat în mod universal. Până la constituirea „Indiei” ca stat, niciun suveran nu a putut vreodată să instaureze o eră pentru care să fie aplicată această dată. Fiecare mare dinastie dorea cu ardoare să instaureze propria eră. Şi cum majoritatea marilor dinastii au fost efemere, rezultatul la care s-a ajuns constă într-o puzderie de epoci. Epocile care s-au menţinut, fiind şi cele mai uzitate, sunt vikrama (fondată în anul 58 î.e.n.) şi saka (fondată în 78 e.n.). Astăzi (în 2002 – n.trad.) anul de editase al cărţilor este „anul 2058 al erei vi [karma]” (vi. samvat 2058), numărul semnificând anii care s-au scurs de la presupusul punct zero. Datarea inscripţiilor devine adesea dificilă din pricina multitudinii de ere şi datorită obiceiului de a omite sutele (la fel cum noi spunem „în ’95” în loc de „în 1995”). Problema datărilor nu ne priveşte, însă, decât pe noi, care suntem adepţii unui timp liniar decupat în segmente identice.

vi:

VII

RELIGIILE

În India, vedismul, brahmanismul, adică hinduismul antic şi, în fine, hinduismul tantric s-au succedat şi au fost contemporane în egală măsură. În plus, trebuie adăugate budismul şi jainismul (considerate de hinduşi drept religii neortodoxe). Aceste sunt marile curente religioase despre care vom vorbi, succesiv, în cele ce urmează.

Iar din raţiuni de completitudine, trebuie să semnalăm şi existenţa religiilor „arhaice”, cele ale popoarelor adivăsi care au supravieţuit, cu influenţe hinduse mai mici ori mai mari, până astăzi. O serie de alte religii minoritare s-au păstrat la periferia hinduismului sau departe de acesta. Iudaismul şi creştinismul sunt atestate începând cu secolul I e.n. Apostolul Toma ar fi venit el însuşi în jurul anilor ’50 –

70 pentru a propovădui creştinismul în India. Există o comunitate creştină, a cărei limbă liturgică este cea asiriană, şi care s-a menţinut până în zilele noastre. Această comunitate este alcătuită din câteva milioane de credincioşi, trăind cu precădere în Kerala. Pe de altă parte, islamizarea Iranului a obligat mai multe mii de mazdeeni, adepţi ai credinţei reformate a lui Zarathustra, să emigreze în marea lor parte în peninsula Käthvăwăr. Majoritatea celor ce locuiesc acum la Bombay sunt „persani” (parsis).

VEDISMUL, RELIGIA VEDELOR

VEDA, UN CORPUS DE TEXTE

Nu avem niciun fel de date despre religia practicată de populaţia civilizaţiei Indusului. Cât priveşte populaţia care, între 1500 şi 1.000 î.e.n., a compus şi a instituit Veda, nu ştim şi nu vom şti niciodată

OMUL INDIAN

(exceptând cazul unor descoperiri improbabile) care era religia sa.

Tot ce avem azi la dispoziţie se reduce la câteva vestigii materiale din care lipsesc cu desăvârşire scrierile, mărturiile, construcţiile şi vestigiile religioase „vedice”. De altfel, nici nu ştim prea bine dacă expresia” religie vedică” a avut vreodată sens pentru această epocă.

În schimb, datorită tratatelor rituale, ştim precis care a fost religia ce s-a slujit de Veda pentru ritualurile sacrificiale în cele şase sau şapte secole care au precedat era creştină. Nimic nu ne asigură însă că primele texte vedice (samithă din Rg-Veda) au fost de la bun început destinate folosirii de care ne vorbesc ulterior marile tratate sacrificiale. Şi există semne care ne spun contrariul. Indiferent de soluţia acestei controverse, nu vom prezenta aici decât formele atestate ale acestui cult.

Religia vedică astfel definită a fost mai întâi de toate o religie a textului vedic. În consecinţă, va trebui să ne facem o imagine, dintre cele mai exacte cu putinţă, a naturii acestui ansamblu de texte compuse, instituite, organizate în epoci diferite şi de către diverse grupuri de brahmani. Iar dacă suntem obligaţi să distingem textele intitulate Veda de comentariile la cea din urmă, acest lucru nu ne este tocmai la îndemână. Deoarece nu putem să descriem, să numim şi să explicăm aceste texte fără a face apel la numele, cadrele descriptive şi explicative exterioare şi posterioare textului însuşi. Astfel, se spune că

partea cea mai importantă, mai veche şi mai prestigioasă a acestui ansamblu este „Veda strofelor” (Rg-Veda). În textul cu pricina, nimic nu ne spune că aceste „strofe” (re) formează sau sunt „Ştiinţa”, „Cunoaşterea” (Veda). Cuvântul veda nu apare aici decât o singură dată (RS VIII, 19, 5) şi nu pentru a denumi sau califica ansamblul textului. Dacă această colecţie de imnuri este intitulată Veda, aceasta nu se datorează textului în sine ci Indiei, care a vorbit fără încetare despre Veda. Comentariile la Veda constituie, într-o mare măsură, o parte importantă a brahmanismului şi hinduismului. Există o serie de operaţii cuprinse în această enormă „literatură vedică” (adică despre Veda): clasarea textelor, denumirea lor, explicarea modului în care au fost compuse sau revelate şi găsirea celui ce se află la originea lor, descrierea statutului lor fondator, indicarea celor care pot şi trebuie să memorizeze, să enunţe, să recite şi să folosească aceste texte în contextul ritualurilor vedice sau nonvedice etc. Distincţia atentă dintre această „literatură vedică” şi Veda propriu-zisă este deosebit de importantă deoarece cuvântul conţinut în cele două texte nu are nici aceeaşi greutate şi nici aceeaşi origine. Dar această distincţie este greu de operat pentru că nu cunoaştem Veda decât sub forma în care ea a fost transmisă de

India, care a supus-o unor transformări şi remodelări treptate. Să oferim câteva exemple privitoarea la „supradiscursul indian” asupra Vedei. Modalitatea în care aceste texte au fost cunoscute şi organizate este explicată printr-un mit al originii. Astfel, la început, Vedele, sub forma divizată pe care noi o cunoaştem, existau unitar, fiind cuprinse în câteva silabe (într-una chiar!). După acest moment, sosi „răspânditorul Vedei” (Vedavvăsa) care asigură trecerea de la formula concentrată la forma actuală. El a divizat şi a diluat în acelaşi timp întreaga Veda originară (fapt semnificat prin vy – AS care a condus la naşterea cuvântului vvăsa). Dar această istorisire mitică nu apare defel în Veda însăşi şi împreună cu ea nici personajul lui Vedavvăsa. Toate acestea apar într-un text exterior Vedei care nu este decât un comentariu al acesteia. Acesta este, de pildă, cazul lui Văvu-Purăna (60, 11 – 23), care este un text ulterior, exterior Vedei (textului revelat).

Lucrurile nu sunt însă întotdeauna foarte distincte. Astăzi (şi de mai multe secole încoace), atunci când un recitator enunţă un imn vedic, el dă înainte de a recita câteva informaţii în legătură cu textul în

cauză. Printre altele, el oferă date despre structura metrică a imnului, despre numărul de strofe, despre numele divinităţilor (devată) etc. El ne face cunoscut de asemenea şi numele celui (rei) care a „văzut” sau „compus” acest imn. Astfel, numele vizionarului (/şi) căruia îi aparţine primul imn din (suktă) Rg-Veda este considerat a fi Madhuchandas („Cel cu versuri de miere”). De unde ştie oare recitatorul că Madhuchandas este „autorul” (/şi) acestui imn (sukta)? Textul însuşi nu conţine niciun răspuns. Căutarea vreunui indiciu printre liniile acestui imn este zadarnică deoarece imnurile sunt în general anonime. Numele lui Madhuchandas este de asemenea absent în cele 1028 de imnuri (sukta) care alcătuiesc colecţia Rg-Veda. În realitate, recitatorul dispune de informaţiile sale plecând de la un index de nume ţanukramanî) care enumera, în versuri, numele vizionarilor (j şi), metrilor, divinităţilor etc. Cele mai vechi dintre aceste indexuri datează din perioada cuprinsă între secolele HI şi V î.e.n. (cf. J. Gonda, Vedic Literature, 1975, pp. 34 – 35). Lucrarea cea mai semnificativă din acest domeniu, e vorba de „Indexul general” (Sarvănukramanî) atribuit lui Kătvă vana, pare să dateze din 350 e.n. În ciuda cronologiei incerte, este limpede că aceste indexuri a) sunt din afara Vedei şi că b) ele au fost compuse după instituirea textelor vedice în sensul propriu şi în particular după Rg-Veda (se pare între 1500 şi 1.000 î.e.n.). Limba acestor indexuri este foarte depărtată de textul vedic, iar ele constituie una dintre piesele de bază ale supradiscursului Indiei asupra Vedei. În concluzie, putem stabili, o dată pentru totdeauna, că nu există, în Veda, niciun fel de date sistematice

OMUL INDIAN

(şi nici chiar parţiale) cu privire la vreun „vizionar” (j-şi) care să fi „văzut” sau enunţat un fragment anume din Veda. Totuşi, aceşti „vizionari” (j-şi) sunt prezenţi în aceste texte. Ei sunt citaţi în imnuri (Rg-Veda, X, 130, 7). Cel mai adesea îi întâlnim în brahmana., înţelepţii” (rei) apar luaţi împreună, iar unii dintre ei (puţini, de fapt) sunt amintiţi nominal. Nefiind nici „zei” (Deva), nici Asura, nici oameni, ei formează o categorie aparte. În textele brahmana, ei au mai ales rolul de învăţători. Se întâmplă adesea ca zeii (care nu sunt prin natura lor nişte atoatecunoscători) şi de asemenea oamenii (care, din acest punct de vedere, sunt pe acelaşi calapod cu zeii) să nu cunoască felul în care „sacrificiul” (yajna) poate fi dus la bun sfârşit. Or, rolul acestor învăţători (/: «”) este de a cunoaşte întreaga procedură a ritualului. Ei

îi învaţă pe zei cum să desăvârşească sacrificiul, altfel defectuos şi aducător de necazuri. Se poate observa că dacă vizionarii (/ şi) apar în acest fragment din Veda, ei nu sunt invocaţi în calitate de cunoscători ai imnurilor vedice, ci în calitate de cunoscători ai modului de utilizare al acestor imnuri. Învăţătorii (rei) nu sunt cei ce „văd" textul ci, mai degrabă, cei ce cunosc ritualul. Ei sunt, pe de o parte, nişte fiinţe a căror existenţă este invocată de Veda şi, pe de altă parte, nişte obiecte ale supradiscursului indian.

Astăzi, Veda ne apare într-o structură organizată de tradiţia indiană şi împachetată într-un supradiscurs. Structura şi supradiscursul au variat şi s-au constituit, desfăcut şi refăcut pe parcursul timpului. Numele veda (la singular) – „Ştiinţă" – nu este dat în mod exclusiv ansamblului de texte, deoarece în India există şi alte veda: avur-veda reprezintă „ştiinţa longevităţii" adică medicina, sthăpatya-veda desemnează „ştiinţa construcţiilor", altfel spus arhitectura ş.a.m.d. În lipsa altor precizări, Veda înseamnă totuşi Ştiinţa prin excelenţă. Această Veda este śruti, cuvântul primordial pe care inspiraţii l-au „văzut" şi l-au transformat în sunete. De aici rezultă opoziţia dintre śruti, în calitate de Revelaţie, şi smrd, textele enunţate de maeştrii umani.

Adesea, acest ansamblu este structurat ierarhic. Cele patru culegeri nu au nici aceeaşi demnitate şi nici aceeaşi puritate. Prima opoziţie este stabilită între „Tripla Ştiinţă" (traylvidya) care include cele trei Veda ce sunt mai demne decât restul. Acest prim ansamblu cuprinde „Ştiinţa strofelor" (Rg-Veda), „Ştiinţa formulelor sacrificiale" (Yajur-Veda) şi „Ştiinţamelodiilor sacrificiale" (Săma-Veda). Mai rămâne „Ştiinţa lui Atharva" (Atharva-Veda), al cărei statut vedic este pus în discuţie cu regularitate.

Fiecare Veda este de fapt o culegere de texte eterogene: a) „colecţiile [de mantra]" (samhita), b) „[exegezele despre] brahman (brahmana), c) „textele pădurii" ţăranyaka) şi d) „analogiile" (upanişad).

RELIGIILE 113

a) În centrul fiecărei culegeri se află o colecţie de imnuri în versuri (Rg-Veda), în proză sau în alte scheme metrice mai suple, aşa cum le putem întâlni în celelalte culegeri. Aceste imnuri sunt alăturate şi clasate în „Colecţii" (samhita) în funcţie de diverse criterii (metrul versului, divinităţi, rangul inspiraţilor etc). Rk-Saṃhitā este culegerea

care conţine imnurile cele mai vechi în limba cea mai arhaică, fapt vizibil cu precădere de la al II-lea la al VII-lea dintre cele zece „cercuri” (mandata) care alcătuiesc întreaga culegere (10 462 de strofe). Ea se bucură de o înaltă consideraţie şi, adesea, când vorbim de Rg-Veda ori pur şi simplu de Veda, avem în vedere doar această samh. ită.

Imnul din Rg-Veda I, 164 constituie o enumerare a unor strofe frumoase şi enigmatice:

„Toate fiinţele sunt urcate pe roata cu cinci spiţe. Deşi este foarte solicitată, osia nu se încălzeşte. Şi de multă vreme, această roată nu s-a mai rupt, (nici ea) şi nici butucul său.

Două păsări prietene s-au aşezat împreună pe acelaşi pom. Una dintre ele se hrăneşte cu smochine dulci, cealaltă priveşte cu ochi mari fără să mănânce.

Acolo unde păsările ajung să-şi stăpânească ţipetele, fără a închide ochii, pentru (a avea) partea lor de nemurire, (acolo se găseşte) păstorul întregii lumi; înţeleptul a pătruns în eul meu iraţional”.

Partea din Veda care s-a conservat cel mai bine până în zilele noastre este Yajur-Veda-Saṃhitā, ea fiind utilizată cel mai des în cadrul ritualurilor yajna care constituie ceremonia de referinţă a vedismului religios. Tratatul alb şi cel negru din Yajur-Veda includ „colecţiile” formulelor de cult. În plus, tratatul negru conţine pasaje explicative şi, uneori, povestiri mitologice.

Imnul Maitrăvani-Saṃhitā (II, 8) din Yajur-Veda este consacrat lui Rudra, un zeu care este alcătuit din alăturarea celor mai înfricoşătoare părţi ale celorlalţi zei. Imnul este deci un elogiu adresat unui zeu periculos, a cărui celebrare este însoţită de teama în faţa furiei sale:

Aducem un omagiu furiei tale, săgeţii tale, arcului tău şi celor două braţe!

Formele tale, o Rudra, sunt paşnice, lipsite de cruzime, şi nu sunt întoarse înspre rău! Binecuvântează-ne, o tu cel care străbaţi munţii, cu cea mai binefăcătoare dintre părţile tale!”

Săma-Veda conţine principalele imnuri din Rg-Veda care se pretează la a fi cântate. Acest gen de cântec liturgic se află la originea anumitor forme de cântec şi de muzică dezvoltate ulterior „Muzica clasică indiană”, mai ales cea din nordul Indiei, a împrumutat însă

multe elemente din muzica arabo persană Muzica din vremea Vedei a dispărut în totalitate

Atharva-Veda conţine, pe lângă imnurile împrumutate din alte colecţii, în principal imnuri cu un caracter magic explicit: vrăji de dragoste, de protecţie împotriva inamicilor de toate felurile. Oamenii trebuie să se apere de boli, acestea tund receptate ca entităţi autonome ce pot fi trimise asupra inamicilor Ei trebuie, de asemenea, să se apere de muşcăturile de şarpe Imnurile pot îi folosite în atacul asupra inamicului, pentru câştigarea bătăliei etc în această parte a Vedei străbat temerile şi speranţele oamenilor care au compus ori pentru care au fost compuse aceste imnuri. În acelaşi context al Atharva-Vedei, această umanitate capătă un statut. Iată acum un imn de dragoste (AS, VI, 8)

Jnabrătisează mă la fel cum liana cuprinde arborele din toate părţile sale Fu amanta mea şi nu te îndepărta de nune1

Inima mea bate alături de a ta, tot aşa cum vultui ui care îşi ia zborul bate pământul cu aripile sale Fu amanta mea şi nu te îndepărta de mine1

Mă mişc în jurul mimii tale asemeni soarelui care înconjoară într-o zi pământul şi cerul în amanta mea şi nu te îndepărta de mine1”.

Multe din imnurile din Atharva-Veda sunt îndreptate împotriva unor diverse boli care uneori sunt greu de identificat să luăm ca exemplu următorul imn (AS, VII, 74) împotriva unor apacit, în care recunoaştem scrolulele

Mama este năpăstuită cu atâtea scrofule roşu, o ştim prea bine

Eu le înţep pe toate folosind rădăcina ascetului şi a zeului

O înţep pe prima dintre ele şi continui cu cea din mijloc

Şi iată cum vine rândul ultimei scrofule, pe tare o despic ca pe un fulg

Iar prin formula lui Tvaştr, am îndepărtat gelozia ta

Uşurându-te de mânie, pe ime, soţule

O stăpâne al legii, pogoară aici zi de zi cu strălucirea ta impregnată de lege şi fii binevenit

O Jătavedas, de-am putea, adorându-te când eşti aprins, să devenim nemuritori1”.

b) Fiecare samhită este însoţită de una sau mai multe ei egeze (brahmana) Aceste texte nu mai ţin de poetic Fund compuse mai recent (între secolele IX şi VI! e n), limba lor aspră este cea care se

apropie cel mai mult de

Vișṇu-Nārāyana și cele pat tu Vede

Zeul suprem cu atributele sale (discul sceptrul cochilia și lotusul) stă în poziţie culcată la picioarele sale se află Lalynî consoana sa Cele patru Vede sunt imute în mână de Brahma aşezat pe un lotus care iese din buricul lui Vimu Acesta este unul dintre cele mai bogate subiecte mitologice Nărăvana asimilat lui Vimu reprezintă shinta care odată cu una dintre disolutule lumii (pralaya) a resorbit în ea însăşi întregul univers siântregul câmp al experienţei Din întregul unners nu mai rămâne decât un reziduu (tem) reprezenta! sub forma unui sarjK cu zece capete ce poartă acelaşi nume Acest rest nu este doar un reziduu ci şi sământa lumii ntoare Toate au ca fundament oceanul devenirii la dreapta se află doi înţelepţi care recită din Visnu-purăna iar la stânga i w Nārada cu un instrument muzical Vedele sunt reprezentate sub forma unor cărţi (care au înscrise chiar şi numele)

116 OMUL INDIAN

vorbirea descrisă de gramaticianul Pănini. Brahmana conţin interpretările la ritualurile sacrificiale. Aceste texte explică modul în care oamenii repetă, în riturile lor, faptele originare cunoscute de rei, aparţinând zeilor şi transmise oamenilor. Aceste fapte transpun în realitate cuvântul adevărului. Ele sunt considerate a fi modelele practicilor sociale, economice (ale comerţului, bunăoară) etc. Organizarea riturilor umane este explicată într-un cadru cosmologic. „Tratatul B. al celor o sută de căi” (Satapatha-Brăhmana) este probabil cel mai bogat dintre brahmana. Pasajul următor (ZB, VI, 2, 2, 15) explică de ce, dintre toate animalele ce pot fi sacrificate (cele cinci animale – pasu, care sunt dintotdeauna masculi), ţapul este cel mai potrivit animal.

Acest animal (ţapul) este jertfit deoarece aspectul său exterior este reprezentativ pentru toate animalele. Ţapul considerat fără coarne şi cu barbă seamănă cu omul căci omul este cel cu barbă şi fără coame. Dacă este fără coarne şi cu o coamă, el capătă înfăţişarea unui cal, căci calul este cel fără coarne şi cu o coamă. Având opt copite el seamănă cu taurul, fiindcă acesta are opt copite. Ţapul are copite asemenea cu cele ale berbecului, luând astfel chipul unui berbec. Şi cum el este un ţap, va avea şi aspectul exterior al unui ţap. Prin urmare, odată cu jertfa sa, se sacrifică toate animalele”.

c) „Textele pădurii” ţăranyaka) constituie al treilea strat al

Vedei. împreună cu upanişadele, ele constituie, în realitate, un fel de anexă târzie la brahmana. Ele cuprind, printre altele, învăţături care, având o eficacitate mai mare, nu erau dezvăluite în cadrul comunităţii umane (grăma') ci ţineau de cadrele străine nonumane ale solitudinii. Aranya corespunde întrucâtva deşertului primilor creştini.

„O, voi, zeilor, faceţi astfel încât să nu rămână nici scrumul din rivalul nostru, din străinul muritor care ne consideră drept duşmani! O, lătaveda, arde-i în focul tău pentru totdeauna pe cei care ne vor răul şi pe cei cărora eu le vreau răul! O, Agni, fă-l praf pe cel care ne doreşte răul, ne vorbeşte de rău şi vrea să ne înşele!”

(Taittir Tya-ăranyaka, II, 12 – 14, trad. fr. C. Malamoud).

d) Cele 10 sau 14 upanişade vedice se disting de celelalte texte prin forma şi conţinutul lor. Cele mai vechi şi mai importante (Brhad – RELIGIILE

aranyaka-Up. şi Chandogya-Up.) sunt în principal nişte dialoguri în care un maestru răspunde unor întrebări. Maestrul este, cel mai adesea, un brahman, putând fi uneori şi un kṣatriya. În aceste scrieri răzbate ecoul unor întrebări şi speculaţii care pun sub semnul îndoielii statutul ritualului. Acelaşi gen de discurs poate fi întâlnit şi în yoga, în budism sau în practicile ascetice. În ciuda faptului că upanişadele sunt incluse în Veda (cine le va fi acordat oare acest statut?), acest grup de texte este total rupt de yajna. Opoziţia dintre cele două blocuri de scrieri este atât de marcantă încât ansamblul Vedei a fost împărţit în două: „secţiunea faptelor” (karmakănda), cuprinzând samhită, brahmana şi aranyaka şi, la polul opus, „secţiunea cunoaşterii” (mănakănda), ce nu cuprinde decât cele patrusprezece upanişade (chiar dacă ele nu reprezintă decât un volum redus, mai puţin de 5% din total). Începând cu secolul IV, moment în care ritul nu mai constituie sufletul religiei indiene, upanişadele devin din ce în ce mai importante. Ele ajung să fie considerate, în mod paradoxal, drept cele mai reprezentative texte din Veda. Iar în calitate de vedănta, aceste texte reprezintă scopul însuşi al Ştiinţei Sacre. Nu trebuie însă uitat faptul că aceste texte nu sunt decât nişte discuţii pe marginea unor texte prestigioase (e vorba de samhită). Apariţia upanişadelor marchează momentul în care se impune un tip de cunoaştere care oferă răspunsuri adecvate pentru diverse întrebări. Aceste răspunsuri pline de contradicţii, sibilinice şi misterioase reprezintă afirmarea „analogiilor” (upanişad), adică a echivalenţelor dintre diferitele

planuri (personal, ritualic şi cosmic). Echivalenţa ultimă, care dă sens tuturor celorlalte corelaţii, este cea dintre Sinele personal, numit ātman, şi Sinele universal, numit brahman (cf. Curentele filosofice, cap. VIII). Digerarea tuturor acestor formule a condus la speculaţiile specifice vedănta, curent de gândire al cărui nume coincide cu cel al textelor. Contrar celorlalte texte din Veda, upanişadele au devenit un gen literar. Până nu demult, compunerea upanişadelor era un fapt curent. Nu cunoaştem numărul lor exact, dar ştim că el este mai mare de două sute. În ciuda numelui lor şi a dorinţei autorilor de a da textelor şi practicilor prestigiul Revelaţiei, aceste upanişade rămân texte de bază ale hinduismului, neavând nicio legătură cu vedismul (chiar dacă ele obişnuiesc să imite formulele din bătrâni).

În pasajul de mai jos, Văjnavalkya, care se pregăteşte să îmbrăţişeze viaţa ascetică, îi răspunde într-un ultim dialog soţiei sale favorite, Maitreyî, cea care nu se mulţumeşte să se dedice doar „treburilor femeieşti”!

Jvlaitreyl a spus: M-ai uluit, fericitule, [spunând] că după moarte nu

Ut există conştiinţă. El a răspuns: Eu nu spun, vezi bine, nimic uluitor. Ceea l «i ce urmează e destul pentru a înţelege: Când pare că există dualitate, atunci unul îl miroase pe celălalt, unul îl vede pe celălalt, unul îl aude pe celălalt, unul îi vorbeşte celuilalt, unul se gândeşte la celălalt, unul îl cunoaşte pe celălalt. Dar când totul a devenit una cu Sinele său, atunci cu ce şi pe cine să miroasă, cu ce şi pe cine să vadă, cu ce şi pe cine să audă, cu ce şi cui să vorbească, cu ce şi la cine să se gândească, cu ce şi pe cine să cunoască? Cu ce oare să-l cunoască pe cunoscător?”

(Brhad-ăranyaka-upanişad, II, 4, 13 – 14: trad. rom. de R. Bercea în Cele mai vechi Upanişade, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, p.52)

Recunoaşterea importanţei Vedei nu se datorează, în principal, profunzimii celor spuse în ea, ci naturii şi pretenţiei sale. Conform naturii ei, Veda denotă de puterea cuvântului. Ea conţine formule enigmatice care poartă la început numele de brahman (nume care va face carieră), iar mai apoi, când formulele devin ritmate şi plăcute, pe cel de mantra. Iar conform pretenţiei sale, Veda ar fi cuvântul dincolo de limbaj, cuvântul originar, cel care precede lucrurile semnificate şi chiar şi pe zei. Starea de mirare din faţa cuvântului vedic a condus

ulterior la speculaţii privitoare la cuvântul rostit care nu este totuşi limbaj. Cât despre cuvântul vedic (Văc înseamnă deopotrivă „cuvânt rostit” şi „voce”), el are sonoritate, putând, deci, să fie recitat. Veda nu este un text scris menit lecturii. În momentul în care a fost inventată scrierea, ea a fost percepută ca limitare a rostirii, ca o ameninţare adresată statutului indefinit, adică infinit, al cuvântului rostit. În scopul conservării formei sonore a textului s-au constituit ştiinţe auxiliare, numite mai apoi „membre ale Veda” (anga) şi au fost create tehnici specifice. India de după secolul V î.e.n. era destul de puţin interesată de sensul Vedelor. Acest fapt are ca motivaţie atât dificultatea limbii lor, cât şi faptul că aceste texte nu se mai aflau în centrul vieţii religioase. În realitate, lipsa interesului pentru sens este mai veche. Singurul tratat de semantică vedică este Nirukta lui Văska, fapt insignifiant faţă de producţia enormă (şi de o excelentă calitate) privind forma cuvintelor – e vorba de fonetică (sikşa) şi de gramatică (vvăkarana).

În imnurile vedice şi în brahmana străbate o concepţie preponderent optimistă asupra vieţii, fapt demonstrat de producţiile erudite antice şi contemporane. Regăsim aici dorinţa de conservare, de prosperitate şi de înmulţire (de perpetuare a liniei sale în această lume), tendinţa înspre acţiune, atitudinea defensivă în faţa duşmanilor umani, cereşti şi a bolilor. Dacă

RELIGIILE

mesajul din imnuri corespunde mentalităţii populaţiilor care le recitau şi le ascultau, atunci ne putem imagina o societate tânără, dinamică, încrezătoare în viitor şi puţin sensibilă la îndoielile metafizice. De altfel, imnurile din Veda ignoră legea karman, reîncarnarea, existenţa marcată de suferinţa generală, valoarea renunţării şi a nonviolenţei. Toate aceste noţiuni vor prospera în acea pătură a societăţii Indiei clasice care, timp de mai multe secole, va avea aproape întreg monopolul asupra cuvântului. Iar dacă Veda conţine uneori imnuri de pace, în ele răsună mai degrabă ecoul unor cântece de luptă care celebrează bucuria adusă de victoria în luptă şi de uciderea inamicilor sub auspiciile zeilor războinici. Indra, cel mai important zeu vedic, iubeşte războiul şi îi place să se îmbete cu ambrozie cerească (soma): „Cel care este, încă de la naştere, primul dintre zei, înţeleptul, cel ce îi domină cu puterea sa pe ceilalţi zei, cel ale cărui tunete şi fulgere au făcut ca toate lumile să se cutremure, acesta este, oameni buni, Indra” (RS, II, 12, 1). Stihiile sunt puternice,

cerul este de necuprins, apele sunt vivace iar curgerea lor este impetuoasă şi lipsită de tristeţe sau melancolie. Universul cu ameninţările sale este deschis, îmbiind oamenii să-şi urmeze cursul vieţii. Această concepţie optimistă asupra vieţii se regăseşte în sacrificiu (yajna), care este singura ceremonie religioasă pe care o cunoaştem în legătură cu „religia vedică”. Ea presupune o anumită (prima?) folosire a forţei conţinute în cuvintele recitate, cântate sau murmurate.

ZEII” VEDEI

O îndeletnicire tipică pentru Veda este clasarea, enumerarea, calculul, denumirea şi definirea zeilor. Aici, zeii sunt creaţi, asamblaţi, divizaţi şi multiplicaţi sub nişte forme eminamente plastice prin care se conturează nu atât o persoană cât o funcţie. Orice este susceptibil de a fi divinizat: enumerăm aici fenomenele naturale, cum ar fi „Soarele” (Surya), entităţile abstracte, cum ar fi „Credinţa” (Sraddhă) şi „încrederea”, funcţiile simple, precum cele ale „Celui-ce-cauzează” (Savitr) şi ale „Modelatorului” (Tvaştr), un fel de demiurg. Putem vorbi cu aceeaşi îndreptăţire de politeismul şi de monoteismul din Veda.

Câţi?

„Câţi zei există, Yajnavalkya?

— Trei sute trei şi trei mii trei.

OMUL INDIAN

— Da, a spus el; câţi zei există de fapt, Yajnavalkya?

— Treizeci şi trei.

— Da, a spus el; câţi zei există de fapt, Yajnavalkya?

— Şase.

— Da, a spus el; câţi zei există de fapt, Yajnavalkya?

— Trei.

— Da, a spus el; câţi zei există de fapt, Yajnavalkya?

— Doi.

— Da, a spus el; câţi zei există de fapt, Yajnavalkya?

— Unul şi jumătate.

— Da, a spus el; câţi zei există de fapt, Yajnavalkya?

— Unul.

Clasarea

— Cine sunt cei treizeci şi trei?

— Opt Vasu, unsprezece Rudra, doisprezece Aditya, sunt treizeci şi unu, iar cu Indra şi Prajāpati fac treizeci şi trei”.

(fragmente din Brhad-ăranyaka-upanişad, III, 9, 1 – 2; trad. de R. Bercea în Cele mai vechi Upanişade, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, p.68).

O altă modalitate de a clasa zeii constă în dispunerea lor după cele trei „funcţii” puse în valoare de către G. Dumezil. Trebuie să ţinem cont de faptul că zeii au adesea o faţă luminoasă, favorabilă, pozitivă şi o alta sumbră, ostilă. Fiecare zeu are statutul său, o funcţie care constă în supravegherea unui anumit sector de activitate în planurile natural, divin şi uman.

Autoritatea spirituală (brahman) aparţine celor zece zei ai cuvântului:

— Mitra („Legământul”) este zeul alianţei universale, iar partea sa sumbră, Varuna, îi pedepseşte pe păcătoşi, dar le spală păcatele;

— Aryaman.

Puterea temporală („imperiul” – kşatra) aparţine tuturor zeilor războiului (ei apar cu precădere în Rg-Veda):

— Indra, zeul războiului prin excelenţă, ale cărui fapte de vitejie sunt evocate în mod constant;

— Tânăra gardă a lui Indra ai cărei membri poartă numele „Marut”;

— Lui Indra îi urmează zeul Vișṇu (Vi-sănu, „cel care străbate cerul”?), care mai apoi îi va eclipsa pe renumiţii săi predecesori.

Îmbogăţirea (vis) stă sub semnul pluralităţii, vieţii şi înmulţirii.

V RELIGIILE

— Zeii Asvin erau zeii gemeni ai medicinei.

— Rbhu, zeii artizani.

— Visvakarman.

Zeii ritualului sunt:

— Agni, „focul” celebrat sub diverse forme sau epitete devenite uneori autonome: „Cel ce aparţine tuturor oamenilor” (Vaisvanăra), „Fiul lui însuşi” (Tanunăpat) sau „Fiul apelor” (Apăru năpat);

— Soma, celebrat mai ales sub forma sa „pe cale de purificare” (pavamăna).

— Divinităţile feminine nu au un rol prea bine conturat. Printre cele mai respectate zeităţi se numără, Aurora” (Uşas), Adiţi, un fel de mamă primordială, „Vocea” sau „Cuvântul” (Văc) care face obiectul speculaţiilor. Un rol important printre figurile feminine este jucat de către „Dezordine” (Ninti).

— „Stăpânul creaturilor” (Prajāpati), un soi de demiurg, cvasiabsent în samhită, se impune în brahmana. Mai apoi, în hinduism, el dispare lăsând în urma sa un nume care nu este decât un simplu epitet divin.

ORDINEA COSMICA ŞI SACRIFICIILE

Ţinând cont de rădăcinile indo-ariene ale limbii vedice, nu trebuie să fim surprinşi dacă vom găsi în multe dintre ritualuri forme asemănătoare cu cele de la Roma, din Iran, din Scandinavia etc. Studiile lui G. Dumezil au pus în evidenţă structura originară comună a „sacrificiilor” (yajna) vedice, a ritualurilor romane, a miturilor greceşti şi a practicilor anumitor popoare din Caucaz. Dacă, în India, primele ritualuri vedice nu au fost în întregime originare, teoria a fost, în schimb, astfel. În cadrul acestei ideologii, oamenii se diferenţiază de animale tocmai prin aptitudinea lor ritualică. Bogăţia şi fineţea analitică dovedite aici nu sunt de găsit în niciun alt spaţiu de limbă indo-europeană. În cazul Indiei, modestia faptelor reale contrastează adeseori cu profunzimea interpretării. Finalitatea sacrificiilor constă în restaurarea ordinii dinamice a lumii (jta), ordine care, altfel, tinde să devină mai laxă. Universul, zeii şi oamenii sunt prinşi în dinamica lumii ce este identică cu „sacrificiul” (yajna) cosmic. Ritualul terestru are prin urmare menirea de a înlesni perpetuarea ritualului universal. Nu noi suntem cei care „fac” cu adevărat „sacrificiul”; noi doar îl „întindem”, altfel spus, întindem ţesutul sacrificial pe care acţiunea îl pliază în mod inevitabil. Singurul beneficiu la care ne putem aştepta, aici pe pământ, este cel al datoriei împlinite. Efectul

OMUL INDIAN

dorit este amânat şi menţinut în laienţă de către cel ce „fără precedent” (apurva). Există şi sacrificii (yajna) mai mici, ele făcând obiectul Atharva-Vedei, care sunt ceva mai interesate, mai umane în finalitatea lor. În cadrul doctrinei, ele rămân, însă, marginale.

Rta, ordinea dinamică, este una dintre noţiunile cardinale din Veda. Ordinea nu este aici opusă dezordinii. Opusul lui rta este, urmând traducerea marelui exeget Louis Renou, „entropia” (nirrti). Ea este integrată în rta şi este celebrată ca o divinitate importantă. Jertfele din care se hrăneşte entropia se fac în locurile sale predilecte în orificii şi în interstiţii. În timpul sacrificiului, cel responsabil de oficierea sa declamă: „O, tu, Neantule acceptă această parte ce ţi se cuvine! (Svăhă)”. Rta, ordinea vedică, impune prin urmare o ordine ce

cuprinde toate aspectele realităţii: adevărul, fireşte, dar şi falsul, incertitudinea, indefinitudinea, limitarea şi nelimitarea, purul şi impurul. Toate trebuie să îşi găsească aici un loc. Şi chiar dacă nu vom lăsa niciun loc falsului, el oricum se va răspândi. Sacrificiul (yajna) nu constă în înlăturarea falsului şi în păstrarea adevărului, ci în separarea şi redispunerea lor. Falsul este receptat ca o necesitate strâns legată de viaţă, iar adevărul este văzut ca una dintre cele mai frumoase părţi ale realităţii. Perfecţiunea despre care vom trata în cazul hinduismului se află foarte departe de „entropia” vedică deoarece perfecţiunea este resimţită întotdeauna ca ceva steril. Rta este mai curând o totalitate structurată şi structurantă; cuvântul prin care desemnăm „entropia”, folosit întotdeauna la singular neutru, este înrudit cuaram („suficient”). Iar faptul nu este întâmplător deoarece în rta este suficient spaţiu pentru ca fiecare să îşi găsească locul potrivit.

Majoritatea ritualurilor (yajna) presupun uciderea animalelor care sunt, mai apoi, consumate. Aceste ritualuri sunt descrise cu minuţiozitate în tratate voluminoase („formulele rituale” – kalpa-sutra) ce sunt interpretate într-un alt gen de scrieri (brahmana), dedicate” exegezei liturgice. Există o întreagă hermeneutică vedică ce s-a dezvoltat pe marginea acestor acte sacrificiale. Această exegeză a actului ritual (Karmamimămsa) însumează discuţiile şi răspunsurile legate de problemele întâlnite pe teren de către oficianţi, care făceau toţi parte din clasa brahmanilor. Mai exact, ea reprezintă o teorie a verbului eficace. Într-un sacrificiu (yajiia), mantra (e vorba de cuvinte ce provin de samhită vedice) sunt alăturate unor gesturi, cele două fiind realizate simultan de către oficianţi. Aceştia se află în slujba celor ce vor să aducă jertfe (poate fi vorba de cupluri) şi care le plătesc o taxă pentru sacrificiu, urmând ca mai apoi să tragă foloasele cuvenite. Succesiunea gesturilor asociate cuvintelor (recitate, cântate sau murmurate, în funcţie de tipul de yajna şi de oficiant)

RELIGIILE

este descrisă în kalpa-sutra. Sacrificiul vedic necesită existenţa a cel puţin unui cămin, altfel spus el presupune prezenţa unui cupki căsătorit

Numărul căminelor variază în funcţie de natura sacrificiului, ce poate fi solemn sau domestic şi în care există întotdeauna o ofrandă. O parte din această ofrandă, care este îndeobşte gătită dinainte, este vărsată în foc, iar

Plan al terenului destinat sacrificiului (după W. Calând și V. Henry: L'Agnistoma și P.E. Dumond: L'Agnihotra)

124 OMUL INDIAN

cealaltă parte, cea rămasă, este consumată de către oficianţi cu ajutorul instrumentelor sacrificiale. Dat fiind e & yajna seamănă din exterior cu gestica specifică bucătăriei, multe dintre aceste instrumente (lingură, căni, diverse recipiente) aparţin acestei activităţi. Aceleaşi obiecte pot servi şi stropirii cu sânge a credincioşilor. Mai există, în plus, scoica cu ajutorul căreia este trezită divinitatea, oglinda etc.

În cadrul acestor rituri, distanţa dintre sacru şi profan este, în majoritatea cazurilor, destul de mică. De altfel, cele două concepte, care îşi au locul lor bine stabilit în vocabularul nostru religios, nu pot fi aplicate la fel de bine şi în cazul Indiei. Observând textele şi reconstituirile contemporane (care ţin mai mult de arheologie decât de religie), putem ghici lipsa fastului şi a hainelor sacerdotale brodate cu aur. Oficianţii sunt îmbrăcaţi în veşminte obişnuite, fapt valabil şi pentru cei ce aduc jertfa, iar obiectele folosite de ei sunt dintre cele uzuale. Solemnitatea este săvârşită urmându-se paşii ritualului, care nu are nimic ieşit din comun, în schimb, toată lumea recită exclusiv satya (adevărul), altfel spus, cuvântul vedic în conformitate cu ritualul. În consecinţă, yajna ia forma unei banale puneri în scenă a cuvântului extraordinar. Mai există, fireşte, ici şi colo, anumite atitudini de distanţare faţă de cotidian, receptate ca nişte bizarerii ce vor fi interpretate în brahmana. Oricum, aceste explicaţii detaliate ale sacrificiului, oricât de interesante şi inedite ar fi, nu schimbă cu nimic atmosfera generală. Reculegerea şi interiorizarea sunt atitudini total absente într-un context unde fiecare încearcă să urmeze partitura cât mai fidel posibil. Oficianţii şi cuplurile celor ce aduc jertfa au fost nevoiţi să îşi înveţe rolurile. Aceste ceremonii foarte lungi (minimum era de o zi, dar ele puteau dura de la mai multe luni până la un an) antrenau intens memoria participanţilor care trebuiau să înveţe pe de rost o lungă serie de texte, înlănţuirea lor şi gesturile de care erau însoţite. Ei trebuiau, de asemenea, să îşi cunoască bine întreaga ceremonie pentru a putea interveni la momentul dorit. Pregătirea diverselor obiecte şi imobile necesare pentru ceremonie a mobilizat un număr considerabil de meşteşugari. Era nevoie de tâmplari, de olari, de fabricanţi de cărămizi de diverse forme şi lungimi, de un aurar, de

terasieri pentru amenajarea terenului sacrificial şi de un măcelar pentru a ucide victimele animale ce vor fi mâncate. Terenul destinat sacrificiului este un loc al schimburilor de bunuri materiale, de plată a onorariilor sacrificiale etc. Un ritual vedic este, prin urmare, în mod cert, un act religios, dar şi unul social, economic care mobilizează o întreagă comunitate. În ansamblu, el

RELIGIILE

rămâne însă un eveniment comun, puţin diferit de cotidian. Dacă un călător grăbit ar trece pe lângă un ritual în desfăşurare, el nu ar vedea o ceremonie religioasă ci, mai curând, o reuniune de prieteni pregătind carne la grătar într-un staul de vite.

Textele cuprind doar descrierea procedeului general (prakrti). Totuşi, ele prevăd adesea modul în care anumite fapte contingente (se răstoarnă un lucru, un câine trece prin aria sacrificială, plouă, soţia celui ce face jertfa este în perioada menstruaţiei, unul dintre oficianţi este bolnav etc.) pot transforma cuvintele adevărate din Veda într-un eveniment aparte. Ritualurile, departe de a constitui o înlănţuire precisă de acte, înglobează în ele şi elemente contextuale. Astfel, aceleaşi ritualuri, purtând aceleaşi nume, diferă de fiecare dată deoarece ele nu pot şi nici nu au voie să fie identice. Modificările de la normă se vor putea realiza, pe când norma nu are practic nicio şansă de a fi realizată. Ideea ce străbate întreaga Veda este că adevărul, o dată realizat, se diversifică, se localizează, se particularizează şi, în fine, se individualizează. Un alt aspect explicat în brahmana este cel legat de relaţionarea, în cadrul ritualului, celor trei elemente presupuse de yajna (cei ce aduc jertfa, conţinutul sacrificiului şi zeii). Conform teoriei, în urma realizării jertfei (yajna), fiecare dintre aceştia va câştiga ceva ce ţine de nivelul la care se află: zeii, de exemplu, vor obţine hrană. Recitarea imnurilor vedice constituie pentru zei o ocazie de a-şi auzi numele pronunţate, fapt care îi întăreşte. Acestea nu sunt decât finalităţile avute în vedere de zeii, oamenii etc. care săvârşesc sacrificiul. Scopul pentru care sacrificiul (yajna) este realizat este însă cu totul altul. Sacrificiul, privit ca un mecanism cosmic inteligent, foloseşte dorinţele acestora spre binele său. El le îndeplineşte dorinţele pentru a atinge un scop şi mai înalt, acela de perpetuare a universului.

RITURI SOLEMNE ŞI RITURI PRIVATE

Această religie solemnă, singura care este propovăduită de

însăşi Veda, se adresează acelor arya care fac parte din cele trei caste (yarnă) superioare, dar îndeosebi brahmanilor şi regelui. Ea este în general costisitoare, iar preţul ei creşte odată cu succedarea ritualurilor care punctează programul ritual al „celui-născut-de-două ori” (dvija). Aceste ritualuri merg de la simplul „rit al focului” (agnihotra) până la ceremonii de o complexitate ieşită din comun. Citĕm câteva dintre ultimele:

OMUL INDIAN

— „stivuirea altarului focului” ţagnicayana) în care scena dominantă constă în construirea unui altar din cărămizi, care reprezintă persoana ce aduce jertfa, zeii, Veda, universul etc.

— „elogiul lui Agni” (agniştoma) – acesta este de fapt sacrificiul în care se prepară şi se bea soma, ambrozia cerească ce aduce nemurirea.

— „sacrificiul calului” (asvamedha) este un sacrificiu regal prin care suveranul îşi manifestă pretenţia de a fi un monarh universal (cf. Regele, pedeapsa şi violenţa chibzuită, cap. IV).

— „licoarea forţei” (văjapeya) constă în principal într-o cursă de cai pe care cel ce aduce jertfa trebuie să o câştige învingându-i pe cei 16 concurenţi.

Aceste mari ritualuri îi mobilizează mai cu seamă pe brahmanii organizaţi în diferite congregaţii în funcţie de Veda pe care o recită. Doi dintre oficianţii cei mai importanţi sunt adhvaryu, unul dintre recitatorii din Yajur-Veda, veritabil organizator de yajna, şi brahman, un ofirfant care poartă numele cuvântului sacru, dar care, în linişte, observă şi pune în ordine distribuirile (prăvascitta) cerute de greşelile inevitabile comise de toţi participanţii. Acest brahman este în consecinţă un veritabil doctor al sacrificiului.

Încă dinaintea epocii creştine, toate aceste ritualuri solemne începeau să iasă din uz, în ciuda faptului că brahmanii continuau să înveţe pe dinafară şi să recite versuri din Veda, ce conţinea nişte ritualuri care nu se mai practicau. Existau în continuare yajna, şi, sub un nume sau altul, aceste sacrificii mai există şi astăzi, fără să mai aibă, însă, vreun conţinut vedic. Iar dacă în timpul istoriei ce a urmat, un rege săvârşea „sacrificiul calului” (asvamedha), acesta nu mai avea o semnificaţie religioasă reală, ci trebuia să mărturisească „ortodoxia” sa vedică. Veda a supravieţuit datorită extraordinarului efort de memorizare depus de învăţaţii tradiţionali, cât şi datorită faptului că

aceste colecţii (samhita) au fost folosite şi în alte contexte decât cele pentru care erau destinate la început. În riturile vedice, oficianţii recitau deja fragmente din Veda, mai precis mantre. Lucrurile au continuat în felul următor: sacrificiile hinduse înglobează mantrele vedice şi le combină cu propriile lor cuvinte în cadrul unor ceremonii complet noi.

Pe de altă parte, riturile private (mahăvajnă), cotidiene, mult mai puţin costisitoare, s-au menţinut până în zilele noastre, când mai sunt încă practicate. Ele sunt în număr de cinci. Iată cum apar acestea, enumerate şi înlănţuite în Satapatha-Brăhmana (XI, 5, 6, lsq.):

RELIGIILE

*: „Există cinci mari sacrificii, cinci serii de ritualuri:

— Sacrificiul pentru fiinţe – j.

— Sacrificiul pentru oameni,;

— Sacrificiul pentru părinţi (pentru sufletele strămoşilor), g.

— Sacrificiul pentru zei (deva).

— Sacrificiul pentru brahman (scil. Veda). În fiecare zi trebuie să oferim unei fiinţe o bucată de pâine (bali) – astfel, sacrificiul pentru fiinţe este săvârşit. Zi de zi trebuie să dăm o ofrandă unui oaspete (fie, chiar şi o cană cu apă) – astfel, sacrificiul pentru oameni este săvârşit. Zi de zi trebuie să facem svadhă [şi să ducem la capăt ceremonia dedicată părinţilor] – în acest fel, săvârşim sacrificiul pentru părinţi. Tot zilnic, trebuie să facem svăhă [şi să dăm zeilor ofrande] prin incinerare. Urmează acum sacrificiul pentru brahman, ce constă în recitarea personală [din Veda]”.

Cele cinci sacrificii nu trebuie considerate în mod separat. Trebuie mai degrabă să vedem în ele un ritual unic, cuprinzând cel puţin un act de hrănire şi unul recitativ, ce are ca funcţie satisfacerea a cinci grupe de destinatari. Aceste acte sunt obligatorii (el sunt numite nitya – „permanente”). Neexecutarea acestora nu este urmată de nimic care să fie ieşit din comun. împlinirea datoriei se face urmând poruncile vedice diseminate în Veda şi interpretate de „Exegeză” (Mtmămsa).

Contrar Egiptului sau Romei antice, acest cult nu este unul monumental. Nu există niciun fel de edificii religioase sau de „temple vedice”. Cât despre o dispariţie a lor, nici nu poate fi vorba, deoarece ele nu au existat niciodată. Ideea unui monument vedic nici nu ar fi în concordanţă cu tratatele despre sacrificii: construcţiile realizate

pentru ritualurile vedice (agnicayana, jyotiştoma, asvamedha etc.) nu sunt decât temporare. Cu ocazia ceremoniei, se construiesc câteva colibe şi adăposturi din materiale combustibile, care vor fi arse la sfârşitul ceremoniei. Chiar dacă locurile alese pentru săvârşirea sacrificiilor corespund cerinţelor generale (înclinaţie, orientare etc), aceste amplasamente nu sunt menite să rămână un loc permanent de cult şi nici chiar un loc de aducere-aminte. Yajna se desfăşoară într-un loc calificat şi nu într-un loc determinat. Nimic nu este durabil. Oficianţii nu au această calitate decât în timpul ceremoniei. Ei au fost aleşi de cuplul format din cei care vor să aducă o jertfă şi care îi plăteşte pentru munca efectuată. După ce îşi primesc onorariul (dakşina) şi după ce ceremonia va fi luat sfârşit, ei încetează să mai fie oficianţi. Prin urmare, ei nu alcătuiesc un ordin permanent legat de un loc de cult permanent. În plus, ritualul vedic nu dispune de aproape

OMUL INDIAN

nicio icoană: nicio imagine, nicio statuie sau simbol al divinităţii nu participă la acest ritual şi cum yajita este singura ceremonie vedică, rezultă că nu au existat nicicând statui, şi cu atât mai puţin icoane, care să îndeplinească funcţii sacriticiale. De altfel, toate templele, imaginile, lângă, statuile pe care le putem observa azi în India nu au nimic de a face cu vedismul. După ce ritualurile vedice vor fi fost săvârşite, nu mai există niciun lucru care să se conserve şi să devină un obiect de cult sau al memoriei. Yajna reprezintă un moment de repaus. Folosind o expresie caracteristică, vom spune că odată cu încheierea sacrificiului „jugul este pus din nou la căruţă”. Sacrificiul (yajna) este conceput ca un moment de odihnă pentru mai buna continuare a drumului.

HINDUISMUL ANTIC SAU BRAHMANISMUL

HINDUISMUL DEVOŢIUNII

În acelaşi timp cu săvârşirea riturilor rezervate brahmanilor şi regilor, exista, fireşte, şi o altă formă de rit, diferită de forma austeră a celebrării cuvântului. Este vorba de o religie mai umană, încărcată de afectivitate. Vedismul ritualic pune în centru eficacitatea faptei căreia îi erau subordonaţi oamenii şi zeii. El va fi însă înlocuit de bhakti („religia devoţiunii”), care ia naştere la sfârşitul erei precreştine şi va domina întreaga perioadă clasică a civilizaţiei indiene. Cele două epopei care stau la baza acestei religii sunt Mahābhārata (în care este cuprinsă Bhaga-vadgâtă) şi Rămăvana. Aceste scrieri nu sunt propriu-zis nişte texte religioase, ci sunt nişte opere literare (cf.

Rămăvana şi Mahābhārata, cap. VIII). În ciuda faptului că Mahābhārata a fost considerată cea de „a cincea Veda”, aceste texte nu fac parte din Veda canonică. Noua sensibilitate religioasă îşi găseşte expresia într-o nouă formă literară, epopeea, într-un limbaj specific, incompatibil cu ritul vedic şi cu speculaţiile gnostice din upanişade. Prin bhakti, elementele cultului sunt redispuse. Astfel, este mărită distanţa dintre zei şi oameni: Śiva şi Vișṇu se apropie de Dumnezeul creştin, fiind deci fundamental diferiţi în comparaţie cu oamenii. În mod paradoxal, relaţia dintre om şi divinitate devine una centripetă. Credinciosul devotat încearcă să se apropie de divinitate.

RELIGIILE

altfel spus să participe la natura sa supremă, să devină demn de graţia sa plină de forţă. Această participare/separare este desemnată tocmai prin cuvântul bhakti, pentru care „devoţiunea” constituie o semnificaţie secundară. Datorită acestei religii a devoţiunii (bhakti), omul va putea să renunţe la umanitate şi să iasă din ciclul naşterilor şi morţilor, din ciclul faptei, pentru a se uni cu (sau, mai degrabă, pentru a contempla) divinitatea. Bhakti este aşadar o religie a salvării, fapt urmărit, pe alte căi, şi de către yoga, budism, jainism şi toate celelalte „perspective” (darsana) care cu timpul se transformă în filosofie. Religia bhakti presupune însă întotdeauna doi poli – pe de o parte, devoţiunea, iar pe de altă parte, graţia. Un creştin poate, din mai multe puncte de vedere, să regăsească aici multe din elementele religiei sale.

De altfel, această salvare nu este rezervată doar unei elite formate din brahmani. Toate creaturile îşi găsesc locul aici, într-un fel sau altul, inclusiv cele pentru care accesul la Revelaţie a fost blocat dintru început – amintim aici „fiinţele servile” (sudra), cei excluşi din caste, toate femeile etc. Bhakti pune accentul pe intimitatea legăturii dintre creatură şi Zeul suprem, pe credinţa în graţia sa ce aduce salvarea, pe Dragostea lui faţă de creaturile sale. Acest fapt contrastează cu paradigma vedică a zeilor, care este una centrifugă: în Veda, zeităţile (deva) sunt venerate deoarece reprezintă nişte forţe ce inspiră teamă. Chiar dacă aceşti zei fac obiectul unor elogii, acestea sunt aduse cu rezervă şi respect deoarece ei nu sunt în mod esenţial buni (ei pot să ucidă, să înşele, să aducă boli sau să reprezinte boala însăşi). Trebuie să evităm întâlnirile cu zeii, pentru a nu fi „posedaţi” de aceştia. Astfel, în faimosul episod al istoriei lui Sunasepha, povestit în Altareya-Brăhmana, regele Hariscandra ajunge în posesia zeului

Varuna, căruia i s-a adresat cu vorbe mincinoase. Nu este vorba, în acest caz, de misticism. Din contră, regele se îmbolnăveşte de ceea ce noi am numi hidropsie! El cade aşadar victimă, fiind „posedat” de un zeu care nu se grăbeşte deloc să îl abandoneze. În hinduism, se face trecere de la bhakti la o concepţie centripetă a Zeului suprem deoarece el este deopotrivă puternic, temut şi bun. Uneori el (este vorba mai cu seamă de Krsna sau Râma) poate deveni chiar şi agreabil.

OMUL INDIAN

INVOVAŢIILE HINDUISMULUI

Sectele

Se pare că vasta mişcare bhakti s-a dezvoltat în mai multe curente care se distingeau mai ales după zeitatea căreia i se adresau – Śiva, Vișṇu etc. Primul dintre zei este legat de curentul sakta care aduce în prim plan energia creatoare divină (sakti), expresie a manifestării universului, sub toate formele sale. Al doilea dintre zei este adulat cu fervoare de către cultul lui Rama şi cel al lui Krşna. Tendinţa înspre fragmentare era predominantă. Principalele curente religioase, destul de bine cunoscute, au manifestat întotdeauna o tendinţă înspre diseminare, fapt ce a condus la apariţia numeroaselor secte. Termenul „sectă”, conotat negativ în Occident, desemnează aici o comunitate, o tradiţie. Sectele apar mai ales din pricina asceţilor, care pot fi întâlniţi într-o varietate de forme. Indiferent dacă fac sau nu parte dintr-un ordin monahal, ei circulă de la o comunitate la alta, de la o mănăstire la alta. Ei vehiculează, de asemenea, idei, practici şi texte, putând deveni, ocazional, maeştrii unei comunităţi. Călătoriile lor sunt însoţite de discuţii şi provocări la dezbateri. Informaţiile de care dispunem în legătură» cu Saṃskāra, unul dintre cei mai de seamă asceţi, confirmă cele spuse mai sus (tot în acest sens, putem invoca figura lui Săkyamuni devenit Buddha). Discuţia în care Saṃskāra, apologet al scrierii nondualiste vedănta, se opune unui adept al şcolii lui Jaimini (mâmămsakd) este bine cunoscută. Cel ce era învins devenea discipolul celuilalt. Ascetul (un renunţant, deci celibatar) îl învinge, fireşte, pe opozantul său – un apărător al ritualului, ce era, conform obiceiului, căsătorit. Cel din urmă este iniţiat de însuşi Saṃskāra, iar soţia lui intră într-o comunitate monastică feminină. Saṃskāra întâlneşte în călătoria sa o seamă de maeştrii erudiţi. El frecventează, în calitate de „ascet” iyati), toate genurile de comunităţi, chiar şi pe cele mai periculoase, cum este cea ai cărei membri

(kăpălika) vor să sacrifice capul său în cinstea zeului Śiva. Doar o intervenţie divină, ocazionată de unul dintre discipolii săi, îl mai poate salva de la moarte pe Saṃskāra! Ceea ce reiese de aici este că deşi toate căile (mărgă) sunt deschise, unele sunt totuşi periculoase.

Hinduismul ritului bhakti devine unul sectar. În vedismul sacri-ficial, absenţa unei doctrine filosofice şi a credinţei în forţa cuvintelor invocate (şi nu în forţa lucrurilor evocate de aceste cuvinte) permitea v RELIGIILE 131

coexistenţa unor diferite şcoli. Variaţiile din cadrul tratatelor nu conduceau nicidecum la o diferenţă de fond. Dimpotrivă, atunci când s-a impus credinţa în graţia divină, au apărut şi divergenţele în funcţie de zeii cărora li se adresau rugăciunile – Vişṇu, Śiva, Krşna, Râma şi alte forme de sakti. Tratatele specifice sau generale (cum sunt purăna) pot dovedi acest fapt: numele lor sunt Vişṇu-Purăna, Siva-Purăna, Devî-Bhăgavata-Purăna (dedicat zeiţei), Bhăgavata-Purăna (dedicat lui Krşna). Dacă nu există un Răma-Purăna, aceasta se întâmplă deoarece există deja Rămăvana. Adepţii lui Vişṇu şi cei ai lui Śiva nu se împăcau prea bine, fapt marcat şi de existenţa persecuţiilor. Să remarcăm că, în general, într-o astfel de sectă (care este fondată îndeobşte de un „renunţant" – samnvăsin – fiind, mai apoi, animată de un nucleu de asceţi), numărul zeilor este redus la unu, pe când condiţiile de acces sunt relativ facile. Ingk>bantă în planul social, secta este exclusivistă în planul divin. La polul opus, se află hinduismul obişnuit, care este, mai degrabă, înglobant în planul divin (el este politeist), fiind exclusivist în planul social. Chiar şi astăzi, occidentalii care, aflaţi în India sau aiurea, sunt tentaţi de hinduism, sunt integraţi de fapt unei secte hinduiste şi nu într-un hinduism generic.

Formele cultului se schimbă, şi ele, odată cu dispariţia ritualurilor vedice. Limbajul cultului a evoluat. Sanscrita vedică, a cărei cunoaştere era rezervată brahmanilor, era, prin statutul ei, necorespunzătoare formelor de religie ce se adresau maselor. Poezia incisivă din martirele vedice nu dispunea de lirismul cerut de devoţiune, fapt pentru care limba vedică a şi dispărut. Astfel, sanscrita ce urma să fie folosită fusese adaptată noilor nevoi şi noului public. Limba folosită în epopeea Bhagavad-Gâtă este exemplară pentru simplitatea şi expresivitatea sa. În perioada mai târzie, limbile regionale au început să se impună, ajungând ca, începând cu secolele XV-XVII, toate operele majore din bhakti să fie redactate în avadhi (o

formă de hindi), în tamilă etc. Această preeminenţă a limbilor vernaculare conduce în mod firesc la dispariţia sanscritei. Rugăciunea, inexistentă în brahmanismul vedic, se dezvoltă sub diferite forme: litania celor o mie de nume (a lui Vișṇu, a zeiţei etc), stotra şi bhajana care sunt mai scurte (cele ce aparţin lui Sarnkara mai sunt recitate chiar şi astăzi), formule condensate şi foneme izolate, la care se adaugă rugăciunea tăcută. Rămâne însă credinţa în puterea cuvintelor sanscrite, fapt ce limitează sau condiţionează folosirea acestor rugăciuni.

132 OMUL INDIAN Icoane şi idoli

Noul cult este unul al icoanei. Dacă religia riturilor venera cuvintele, brahmanismul şi hinduismul vor înlocui, în mare măsură, cuvintele cu statuile. Imaginea divinităţii, statuia sa, simbolul său (mai exact lângă lui Śiva) devin obiecte de cult. Ritul de bază devinepujă (o formă de adoraţie a zeului), cuvânt care desemnează o ceremonie ce nu este cunoscută în Veda. Atributul „vedic" nu se aplică întregii populaţii arya. Această ceremonie de adoraţie, ignorată de textele vedice, ce era probabil practicată de celelalte populaţii, putea fi practicată şi de către acei arya care nu erau brahmani, în fond, aceste gen de ceremonie provine din practica personală (non-publică) a populaţiilor excluse din Veda. Ea a fost adoptată încetul cu încetul şi de către brahmani (ultimii care au adoptat-o!), urmând să devină ceremonia comună pentru toţi. Termenul pujă are tot atâtea sensuri câte forme de sacrificiu sunt. Există o adoraţie (pujă) modestă, practicată chiar şi astăzi pe străzile oraşelor, o adoraţie (pujă) solemnă practicată în temple etc. Cea mai importantă a fost dintotdeauna cea practicată în cadrul cultului domestic. Iar această enumerare nu a ţinut cont de faptul că Vișṇu sau Śiva sunt adoraţi sub nume şi în forme diferite, că zeificarea îi atinge şi pe oameni şi că adoraţia (pujă) este dedicată maestrului fondator (Saṃskāra, Rămânuja etc). Pujă este însă mai mult decât o ceremonie de adoraţie: imaginea sau statuia zeului este construită, aşezată şi consacrată conform ritualului, iar cultul consistă în principal în înveşmântarea, ornarea, purificarea, hrănirea, înveselirea (prin muzică şi spectacole) şi, în fine, adorarea zeului încarnat de idol. În tantrism (v. infra), identificarea credinciosului cu divinitatea apare ca un element suplimentar. În general, după ce zeul se va fi hrănit (aceasta fiind singura parte din ceremonie care este ascunsă celor ce participă la cultul public), urmează masa

credincioşilor care mănâncă din prasăda – resturile de la ofranda din care s-a hrănit şi zeul. Există ceremonii (pujă) a căror solemnitate este încă şi mai evidentă – în acest caz, statuia, aşezată pe un car de procesiune, traversează străzile oraşului (yātrā). Ceremonia poate lua o şi formă privată. Astfel, chiar şi astăzi, fiecare casă din India dispune de un mic altar în care este venerată „divinitatea tutelară” (iştadevată). Sfânta liturghie aminteşte de ritualul regal, pe care, de altfel, îl copiază. Marii zei, adică zeii salvatori precum Śiva, Vişṇu, Zeiţa etc. sunt adesea cunoscuţi în calitate de suverani ai unui regat. Dacă societatea umană desparte puterea spirituală (întrupată de brahmani) de cea temporală, zeul, în schimb, le uneşte.

Templele – O altă inovaţie a hinduismului constă în „casele zeilor” (devă vatana), cum erau numite templele. Acest nume are ca motivaţie faptul că aceste locuri reprezintă deopotrivă lăcaşul zeilor şi locul destinat cultului.

„Templele” (vimăna), inexistente în vremea epopeilor Mahābhārata şi Ramăvana, reprezintă spaţiul în care locuiesc zeul şi familia sa. Aici liturghia este ţinută uneori în mod solemn şi public dar cel mai adesea în secret. De altfel, camera unde este ţinută statuia lui Vişṇu, Un ga lui Śiva, se află cel mai adesea în întuneric. Începând cu secolul V, India clasică va ridica temple din ce în ce mai mari, cu funcţii din ce în ce mai complexe. Templul a devenit dintr-un simplu loc, în care este ridicată statuia zeului adulat, o instituţie deservită de un personal permanent (oficianţi, curtezane şi dansatoare sacre etc). Acest spaţiu nu este destinat doar locuirii şi cultului. El reprezintă de asemenea un loc de studiu, o instituţie caritabilă, un teatru şi un adăpost pentru cei năpăstuiţi. Dat fiind faptul că zeul are calitatea de rege, templul reprezintă, în mod simbolic, spaţiul suveranităţii divine (el este un microcosmos), în realitate, acest templu reprezintă spaţiul suveranităţii pământene, al regatului. El cuprinde, pe de o parte, templul, pământurile, o trezorerie etc. Şi, pe de altă parte, o societate conformă cu dharma. Au fost construite complexe întregi de temple. Templul a devenit centrul oraşului. Saṃskāra a organizat în secolul VIII nişte temple pentru asceţi, aceştia devenind un soi de călugări. În jurul templului s-au construit mănăstiri ce erau conduse de îndrumătorul spiritual sau de succesorul său. Religia este astfel localizată, înrădăcinată într-un cadru spaţial. Toate acestea sunt

noutăţi aduse de hinduism fiindcă una dintre caracteristicile vedismului este faptul că divinităţile şi ritualurile nu se asociază niciodată cu un loc geografic determinat sau cu o structură rigidă. Mitologia vedică este cu precădere una cerească şi întotdeauna universală. Zeii din Veda dau măsura spaţiilor, fără a avea însă vreo cunoştinţă de geografie terestră. Mitologia foarte sistematică a hinduismului este, din contră, una terestră şi din ce în ce mai tipic indiană. Cutare zeu s-a arătat aici, a făcut cine ştie ce altundeva, s-a luptat în cutare pădure şi, în fine, a murit în acest loc. Diferitele temple organizează spaţiul indian după tot atâtea locuri marcate de perimetrul sacru al acţiunilor divine. Hinduismul creează templul ca loc de cult, dar şi de cultivare a memoriei prezenţei zeului. Zeii au măsurat, în sens mitologic, cu paşii lor pământul Indiei, urmând ca peste câteva secole sau milenii.

OMUL INDIAN

oamenii să le calce pe urme. Templele comemorează locurile de popas ale zeilor, locuri ce vor intra în memorie. Drumurile de pelerinaj conduc înspre oraşele sfinte (târtha), unde cu ocazia mela, se adună uneori o mulţime enormă de oameni. Aceşti zei nu au hoinărit decât prin zona Indiei şi amunţilor Himalaya… La fel se întâmplă şi în budism: aici, obiceiul pelerinajului pe urmele lui Buddha este chiar mai vechi decât cel al pelerinajului hinduist. Dacă vedismul era universal, hinduismul este ancorat teritorial.

Proliferarea templelor şi, apoi, a pelerinajelor a permis dezvoltarea unor noi forme de cult. Liturghia publică din templu a rămas însă secundară (până astăzi) faţă de cultul privat, ascuns privirilor celorlalţi. Să nu uităm că pujă este o practică venită din castele inferioare, fiind adoptată mai apoi de către brahmani. Cultul (pujă) nu este rezervat brahmanilor care oficiază în templu, ci revine mai întâi stăpânului casei, indiferent de statutul său, care săvârşeşte oficiul într-un cadru domestic. Cultele nu sunt legate doar de „zeii sanscriţi” (zeii textelor, cei veneraţi de brahmani), care sunt cei mai cunoscuţi (Vișṇu, Śiva). Există o varietate de alţi zei, populari sau rurali, care sunt veneraţi. În concluzie, brahmanii şi templele nu trebuie identificate cu preoţii şi bisericile!

Homo religiosus

Evoluţia religiei îl priveşte şi pe homo religiosus. În vedism, ritualul sacrificial este organizat pentru oficiant (cel ce aduce jertfa). El

este personajul central al cultului. Figura lui poate fi întrupată de stăpânul căminului, însurat (prezenţa soţiei sale este indispensabilă pentru realizarea sacrificiului) şi înstărit deoarece el trebuie să fie în stare să plătească, tară a se ruina, pentru numeroasele ritualuri, care pot fi destul de costisitoare. Statutul de brahmacărin constant, altfel spus, idealul brahmanului studios şi celibatar pe tot timpul vieţii deşi nu este condamnat, nu este nici încurajat: În Veda, vizionarii (rei), aceste fiinţe care nu sunt nici oameni, dar nici zei, sunt dotaţi cu facultatea de a percepe în mod direct riturile (şi Veda, cf. Mlmăm să), fiind, în acelaşi timp, căsătoriţi şi capi de familie. Ei trebuie să celebreze ritualul domestic al strămoşilor (stăddhd), ritual care a rămas până astăzi, unul dintre cele mai practicate. În paradigma vedică, fiinţa socială se află practic în centrul vieţii religioase, servind, în cazul acestor vizionari (j-şi), drept model. În hinduism, dimpotrivă, credinciosul obişnuit.

căsătorit şi îndeplinindu-şi sarcinile economice, este devalorizat (deşi face parte din categoria majoritară) în avantajul anahoretului, al ascetului sau al membrului unei secte fondate de un fost maestru. Modelul este oferit de figura ascetului. Lui i se adresează, în mod exclusiv, cuvintele marilor maeştri şi promisiunile de salvare. Asceţii constituie publicul lui Saṃskāra, lor le este destinată Brahmasutra. Atunci când Saṃskāra provoacă şi înfrânge un maestru, adept al ritualului (mimămsakd) şi căsătorit, cel din urmă devine un ascet. Tot astfel, vechii budişti (cei din theravăda) şi jainiştii privesc salvarea ca pe o consecinţă a statutului de călugăr. Laicii vor fi astfel excluşi.

Cât despre fiinţele sociale, acestea sunt privite ca cele care nu au renunţat la trebuinţele lumeşti, care fac compromisuri, şi care, fiind incapabile de a se realiza în totalitate, sunt condamnate la renaştere. Cel care are o soţie şi care dobândeşte copii va fi legat definitiv de aceştia. El va trebui să îşi educe copiii şi să îşi satisfacă soţia din punct de vedere sexual şi economic. De vreme ce el şi-a protejat sperma într-o matrice, el s-a autocondamnat pentru viitor. Viaţa pe care a ales-o îl obligă, de altfel, să vorbească o limbă vulgară şi, orice ar face, conştiinţa sa va fi structurată de gânduri şi cuvinte vulgare. Dacă este bogat, nu îşi va putea plăti păcatele decât cheltuind din economiile sale în folosul asceţilor şi al mănăstirilor. Cât îl priveşte pe rei, dacă acest titlu este acordat de la bun început oamenilor, atunci nu mai putem

vorbi, în ceea ce-i priveşte, de soţia sau de copiii lor. Rei va fi un ascet prin excelenţă. Această tendinţă s-a accentuat şi a devenit explicită odată cu Saṃskāra. Să citām cel de-al optulea din cele patruzeci de principii ale eliberării (considerate a fi ultimele versuri ale lui Saṃskāra): „Părăsiţi-vă cât mai repede şi pentru totdeauna căminul”. Vedănta nu se adresează capilor de familie. Odată cu Saṃskāra, asceţii din India pun mâna pe puterea ideologică.

Pe de altă parte, de la încheierea perioadei vedice şi poate chiar mai devreme, riturilor private (mahăvajna) vedice li s-au alăturat o serie de alte ritualuri (samskāra) care marchează principalele evenimente ale vieţii private (cf. Viaţa de familie şi căsătoria, cap. XI). Numărul lor a variat şi a sporit atingând cifra de patruzeci. Reproducerea, naşterea biologică, a doua naştere, care este cea întru Veda (fapt care justifică epitetul dvija – „de-două-orinăscut”), căsătoria, moartea – acestea sunt tot atâtea ocazii pentru desăvârşirea (samskr) personală, sub diversele ei aspecte. În planul acestei lumi, riturile nu aduc mare lucru, decât, eventual, o renaştere

136 OMUL INDIAN

Într-o mai bună încarnare. Pe de altă parte, au existat, de toarte devreme, ritualuri kămya „votive”. Ele nu au fost transmise prin Tripla Ştiinţă (trayî vitivă), ci prin Arthan>a-Veda şi urmăreau câştigarea şi păstrarea dragostei unei femei, înfrângerea şi uciderea duşmanilor, însănătoşirea rănilor în urma muşcăturilor de şarpe, evitarea febrei maligne şi transmiterea ei inamicului, protejarea de magia neagră (cea venită din partea celorlalţi), îmbogăţirea etc. Aceste rituri kămya cu o finalitate profund umană s-au perpetuat până în zilele noastre.

ZEII HINDUISMULUI

Hinduismul nu este o religie bine delimitată. Nu vom găsi în niciun loc şi în nicio perioadă un panteon definitiv, aşezat şi organizat. Astfel, înainte de a fi integrat unuia dintre avatarurile lui Vişṇu, Rama, eroul unei epopei, devine un zeu demiurgic.

„Triada” (trimiirti) zeilor majori a fost întotdeauna dezechilibrată. Brahma, zeul creator, nu a avut niciodată importanţa lui Vişṇu, care se ocupă cu menţinerea ordinii sau a lui Śiva care încarnează disoluţia, distrugerea.

Vişṇu şi zece dintre cele mai cunoscute avataruri

(avatăra – „cădere”, „încarnare”)

Încarnările zoomorfe (avatara din „vârsta de aur” – krtayuga):

1. Matsya – „Peştele”.

2. Kurma „Ţestoasa” (legată de povestea cu „baterea oceanului de lapte”)

3. Varăha – „Mistreţul” (Vișṇu salvează pământul scufundat în ocean)

4. Narasimha – „Omul-leu”. Jumătate om, jumătate leu, Vișṇu salvează universul ameninţat, se pare, de un demon (Asum) invincibil.

Încarnările umane (avatără din „vârsta celor trei [picioare] – tretayuga):

5. Vămana – „Piticul”; reluare a mitului vedic în care Vișṇu străbate din trei paşi uriaşi întregul univers.

6. Parasurăma – „Rama cu securea”; primul din seria eroilor i divinizaţi. Vișṇu îi elimină pe toţi „războinicii” (kşatriyd) şi f readuce brahmanii în vârful ierarhiei.

7. Rămacandra sau mai simplu Rama; eroul divinizat din Rămăvana. În ciclul lui Rama, apare Hanuman, zeul-maimuţă.

Încarnările din „vârsta celor două (picioare)” (dvăparayuga):

8. Krşna „Cel Negru”; un alt erou (important din Mahābhārata) divinizat, a cărui origine este istorisită în diverse legende. Apar aici a) copilul, diavolul şi hoţul; b) Govinda – „îngrijitorul” de boi adolescent – mare amator de gopi (îngrijitori de boi), în special Rădhă; c) eroul care ucide monştri; d) zeul care trage sforile şi care pune la cale în Mahābhārata o bătălie apocaliptică. Cultele dedicate lui Krşna s-au dezvoltat în toate direcţiile, dar mai ales înspre „misterul” Erosului divin. Zeu regional, la început, Krşna a ajuns în cele din urmă un zeu suveran panindian şi, în ultimul timp, chiar unul internaţional! Moartea lui Krşna (3102 î.e.n., după unele calcule) marchează începutul erei kaliyuga.

Încarnările din „vârsta întunecată” (kaliyuga):

9. Buddha. În secolul VII, când chiar în India budismul începe să decadă, omul Buddha – „trezit” – începe să fie divinizat în… hinduism şi integrat în etajul superior al panteonului după o practică bine cunoscută în India: divinizăm şi ne facem idoli după figurile de care vrem să ne debarasăm. Fireşte, în hinduismul însuşi, Buddha nu a constituit niciodată un obiect de cult.

lO. Kalkin sau Kalki. Acesta este avatarul viitor care va restabili, în câteva sute de mii de ani, era kitayuga.

— Consoarta lui Vișṇu este Lakṣmī, alias Srî.

OMUL INDIAN

Śiva este numele „bunăvoinţei”, dar şi al hienei, animal care străbate cimitirele. El este zeul morţii corporale. Jocul de cuvinte sava-siva (cadavru-siva) apare foarte frecvent. Śiva este în special zeul legat de yoga, „marele yogin” (mahăvogin). Această tendinţă înspre retragere şi asceză este contracarată de forţa vitală de care el dispune în calitate de „Rege al animalelor” (Pasupati). Śiva şi nevasta sa (Părvati) reuşesc (cu greu) să aducă pe lume doi fii – Ganesa, zeul cu cap de elefant, şi Skanda, alias Kumăra.

Zeiţa

Părvati este Zeiţa supremă care cuprinde în persoana sa toate însuşirile feminităţii. Ea este:

— Kălî – „Zeiţa Neagră”.

— Pingă – „Sălbatica”.

— Durgā – „Inaccesibila”.

— Îsanî – „Regina”.

— Raktadanti – „Dinţi roşii”.

— Bhagavati – „Atotputernica”.

— Şi, de asemenea, Kumarî „Fecioara”, Ambikă – „Mama”, Kămes-varî – „Zeiţa dorinţei”, Gaurî – „Zeiţa Albă”, Annapurnă – „Cea care dă pe dinafară de prea multă hrană”, Lalită – „îndrăgostita” etc.

Śiva îşi arată partea sa întunecată prin Rudra – „cel ce urlă” sau „care provoacă plânsul”.

Vișṇu sau Śiva sunt receptaţi în general sub forma unei divinităţi unice şi plenare, care se va divide mai apoi în trei funcţii (diferenţiate de către exegeţi). Cei trei zei au fost receptaţi întotdeauna ca figuri complementare şi asociate. În imaginile culte există chiar şi forme hibride ale lui Śiva şi Vișṇu, aşa cum este Harihara. Tot în acest sens trebuie înţelese şi cuvintele dintr-un imn dedicat lui Śiva (Sivamahimnastotra, 4) – „Puterea ta stă în a face lumea să nască, să dureze şi să piară” – care sunt identice cu cele din imnurile către Vișṇu care afirmă despre cel din urmă aceleaşi lucruri.

Toate aceste noi concepţii nu pot să se opună în mod radical vedismului deoarece hinduismul recunoaşte (în mare parte şi cu diverse nuanţe) autoritatea Vedei, utilizând textele vedice în cadrul propriilor ceremonii. În ciuda acestui fapt, asistăm la dezvoltarea unei alte religii sau, mai general, a unei alte concepţii despre viaţă. Iar

acestea se datorează unor adăugiri

RELIGIILE

doctrinare majore (cum ar fi noţiunea de karman-cf… Curentele filosofice” în cap. „Literatura”), multitudinii de elemente lăsate în uitare, numeroaselor reinterpretări, noilor ceremonii şi divinităţi etc. Majoritatea zeilor importanţi din hinduism sunt complet necunoscuţi în Veda: astfel se întâmplă cu privire la Krşna, Râma şi Śiva, fără să mai vorbim şi despre consoartele acestora. Dacă Rg-Veda (RS VII, 21, 5 şi X, 99, 3) aminteşte de cultul falusului ca fiind caracteristic duşmanilor populaţiei arya, în cultul lui Śiva, unde lângă are o importanţă deosebită, falusul este „signifiantul privilegiat” al zeului. Lipsa unei origini sau a unui echivalent vedic constituie un fapt caracteristic şi pentru ceilalţi zei: Ganesa (zeul cu cap de elefant), Hanumăn (cu cap de maimuţă), temuta Kâlî, Mama Divină etc. Alţi zei, cum ar fi Vişņu, o divinitate vedică (căreia i se închină cinci imnuri în Rg-Veda) sau Rudra îşi schimbă statutul şi sunt reinterpretaţi. În acest fel, ia naştere un adevărat panteon – cel care este venerat şi de către India contemporană, cel al celor zece descendenţi ţavatăra) ai lui Vişņu pe pământ. Acesta este panteonul „Trinităţii” (trimurti) în care Brahma este creatorul, Vişņu, păstrătorul, iar Śiva, distrugătorul universului. Statutul zeului suprem revine fie lui Vişņu, fie lui Śiva, dar niciodată lui Brahma, personificare a lui brahman. În întreaga Indie nu există decât un singur templu independent care să-i fie dedicat – este vorba de cel din Puşkara – Râjastan. În anumite secte, Krşna, Râma sunt zeii supremi sau sunt consideraţi a fi încarnări (avatăra) ale lui Vişņu. Conturarea acestui panteon a fost progresivă şi nu a fost desăvârşită niciodată. Numărul de încarnări ale lui Vişņu (avatarurile) variază în funcţie de texte. Lista canonică de zece încarnări nu s-a impus decât înspre secolul X; textele cele mai vechi nu menţionează decât patru sau şase încarnări, iar cele mai recente pomenesc chiar şi de treizeci şi nouă de avatăra!

Hinduismul este inflaţionist. Cât îi priveşte pe zeii vedici, aceştia sunt marginalizaţi. În zadar vom căuta un templu consacrat zeilor vedici, Soma, Indra, Mitra, Agni etc; cultul zeilor dispare în totalitate. Nu cunoaştem decât puţine statui reprezentându-l pe Agni. Surya, zeul-soare, se menţine într-o mică măsură. Aceşti zei nu mai ocupă decât un loc minor în noua mitologie. Indra, de exemplu, devine conducătorul celor „opt paznici ai direcţiilor spaţiale” (aştadikpăla),

numiţi şi „administratori ai lumii” (lokăpala). El este responsabil în special cu direcţia estică (cf. Spaţiul, cap. VI). În budismul transformat în religie, sub numele de Sakkha (Sakra, în sanscrită), Indra, cel mai important dintre zeii din Rg-Veda.

IAD OMUL INDIAN

Baterea laptelui din ocean şi obţinerea elixirului nemuririi

Miturile din purăna reiau şi reinterpretează adesea miturile vedice, fapt valabil şi pentru versiunile temei de faţă (care este chiar indo-europeană). La stânga se află Deva (zeii), iar la dreapta sunt duşmanii lor, Asura. Folosind Muntele Mandară pe post de bătător şi şarpele Văsuki pe post de coardă, ei bat oceanul de lapte din care obţin toate felurile de bogăţii dispuse în prim-plan. Printre acestea se află vasul cu elixirul nemuririi (amrtakălasa) care le va permite dobândirea nemuririi. Această poveste este istorisită în Visnu-purăna (1, 9, 81 – 111) şi face parte din ciclul avatanilui ţestoasei. Vişṇu tronează în vârful muntelui, iar zeii din Veda au fost înlocuiţi de trinitatea hindusă – Brahma cu cele trei capete, Vişṇu şi Śiva.

RELIGIILE

devine conducătorul celof „treizeci şi trei” (tăvălimsa) însărcinaţi cu supravegherea „Legii” (dhammă). Zeii de origine vedică sunt reprezentaţi, asemenea celorlalţi, sub forma unor statui antropomorfe şi dispun de o iconografie completă (cf. Sculptura, cap. X). Agni, de exemplu, este reprezentat ca o fiinţă bicefală ale cărei capete evocă focul domestic, respectiv focul sacrificial. Aşa cum se poate observa, este vorba de o rescriere completă folosind aceleaşi vocabule.

În plus, hinduismul castelor elevate vegetariene, cunoscătoare de sanscrită, hinduismul brahmanilor, care perpetuează şi transformă anumite părţi ale vedismului, diferă de hinduismul vulgului. Brahmanii vor înlătura treptat sacrificiile, care presupuneau uciderea unui animal şi vor deveni vegetarieni şi adepţi ai nonviolenţei. Ei vor adopta valorile asceţilor şi se vor închina unor divinităţi (Vişṇu, Śiva) devenite ele însele vegetariene şi adepte ale yoga: Śiva este marele yogin, iar Vişṇu doarme „somnul yoga” (yoganidra). Cei din castele inferioare, însă, fără a perpetua ritualurile vedice de la care erau excluşi, vor practica sacrificiile animale, privilegiind ţapul. Sacrificiul bivolului comemorează marea înfruntare dintre Zeiţă şi Demon. Uciderea bivolului prin decapitare este o sărbătoare complexă, încărcată de

simbolism, care integrează în plan local anumite aspecte al hinduismului general fără a avea vreo legătură cu sacrificiile (yajna) vedice.

Prin intermediul templelor şi locurilor de pelerinaj, hinduismul teritorial se organizează în sate şi oraşe în cadrul unui panteon de divinităţi, dintre care unele (cele mai înalte şi mai pure) sunt vegetariene, iar altele sunt mai mult sau mai puţin carnivore. Această diferenţă se suprapune uneori cu vechea opoziţie Deva/Asura (Zeu/Demon). Alteori, întâlnim forme diferite şi complementare ale aceleiaşi divinităţi. Fiecare castă venerează zeul căruia îi seamănă deoarece obiceiurile societăţii zeilor le urmează îndeaproape pe cele ale societăţii umane. Zeii şi zeiţele populare protejează satul, atunci când nu l-au fondat; ei protejează oamenii contra bolilor, dar pot la fel de bine să le trimită acestora boli (mai ales, temuta variolă). Zeii specifici castelor alese sunt mai puţin integraţi în viaţa locală, fiind mai curând legaţi de eliberarea personală. Un ţăran nu va intra niciodată într-un templu frecventat de cei din castele elevate şi, invers, brahmanii se vor ţine departe de cultele populare. Toate aceste lucruri s-au păstrat, într-o măsură mai mică sau mai mare până astăzi. Această diversitate de zei este relativă. Astăzi, ca

şi ieri, cineva se găseşte întotdeauna să afirme că toţi aceşti zei nu sunt decât aspecte diferite ale aceleiaşi divinităţi şi că hinduismul este monoteist.

Nu trebuie să ne închipuim că hinduismul vegetarian acaparează întreaga dimensiune spirituală, în vreme ce hinduismul popular şi carnivor n-ar fi decât o colecţie de superstiţii. După secolul al XII-lea, hinduismul se exprimă mai ales (în mod exclusiv, chiar) în limbile vorbite, luate adesea sub forma lor elevată, dar şi sub formele lor populare. Kabir, care a trăit în secolul al XV-lea fiind cu siguranţă unul dintre cei mai cunoscuţi mistici, îşi exprimă credinţa sa vie folosind un limbaj poetic şi popular. Deşi a fost un modest ţesător, analfabet şi sărac, el a compus, adică a enunţat, sute de bară („vorbe”), sub forma unor scurte cântece sau a unor distihuri condensate. Unii îl consideră ca fiind unul dintre cei mai mari mistici pe care India i-a avut vreodată. Oricum ar sta lucrurile, versurile sale, mai mult sau mai puţin îngrijite, au inspirat pe parcursul timpului diverşi hinduşi şi musulmani. Să fi fost oare musulman (aşa cum toate aparenţele o

arată)? Să fi fost de origine hindusă? Nu putem oferi niciun răspuns sigur la aceste întrebări. Ştim însă cu certitudine că, indiferent de tradiţia din care făcea parte (musulmană sau hindusă), el a căutat adevărul şi l-a găsit în el însuşi.

„Singura speranţă o am în Zeul suprem, restul speranţelor sunt vane.

Ne facem locuinţă în apă şi murim de sete”.

(Kăbâr-granthăvalî, III, 12).

În fond, pe întreg parcursul istoriei filosofiei şi religiei Indiei clasice, aspectul devoţional (bhăkta) şi cel filosofic se întrepătrund. Astfel, Yamunăcărya şi Rămânuja dau o notă filosofică (în limba sanscrită) misticismului întru Vișṇu, iar cei doisprezece ălvăr „Cei care se scufundă în adâncuri” – aduc aceluiaşi cult un plus de emoţie. Primii doi sunt brahmani pe când, dintre ceilalţi ălvăr, Nammălvăr este un sudra, iar Tirumangai, ultimul dintre ei, este fiul unui kșatriya şi membru al castei hoţilor. ti

HINDUISMUL TANTRIC, s.

Una dintre ramurile principale ale hinduismului a fost aceea care poartă numele generic de tantrism. Numele este ambiguu deoarece derivă din tantra, un vechi termen prin care se desemnau toate tipurile de tratate.

V! «RELIGIILE 143

Astfel, una dintre cunoscutele culegeri de poveşti şi fabule se numeşte Pancatantra („Cele cinci tratate”) pentru că este împărţită în cinci capitole şi nu pentru că ar conţine vreo învăţătură religioasă ori metafizică. Asemeni, jiinduismului”, „tantrismul” este un termen occidental, inventat, dinmotive de comoditate în secolul al XIX-lea şi preluat, mai apoi, din aceleaşi raţiuni, de către India însăşi. Înainte, însă, tantrismul nu a fost considerat ca un sistem analog cu yoga, nvă va (logica) sau \>văkarana (gramatica). De altfel, în secolul al XIV-lea, „Compendiul tuturor darsana” (Sarvadarsanasamgraha), una din lucrările în care sunt expuse principalele orientări şi ideologii filosofico-religioase, menţionează, pe lângă vedănta lui Sarnkara, încă cincisprezece darsana, din care lipseşte, însă, tantrismul ca atare, sub acest nume sau sub un altul. Pe de altă parte, aşa-zisa literatură tantrică înglobează opere ce poartă diverse nume: tantra, sainhită, agama şi chiar siltra şi upanisad, ca şi în Veda. Iar acest fapt nu este întâmplător: aceste scrieri, considerate drept texte revelate, sunt în

sanscrită, în ciuda faptului că, începând cu anul o mie, reformatorii se exprimau deja, în mod obişnuit, în limbile vernaculare. Cel mai cunoscut dintre aceste numeroase tratate este „Tratatul marii extincţii” (Mahănir\>ănatantra). În sud, acest curent este reprezentat prin agama (ce aparţin cultului lui Śiva – v. Kămikăgama) şi samhită (ce aparţin cultului lui Vişṇu – v. Marâci-Saṃhitā). Astăzi, traducerile în tamilă constituie cele mai cunoscute texte. O dată actualizate, acestea sunt preluate, într-o măsură mai mică sau mai mare, de practica religioasă.

În Occident, tantrismul a cunoscut un succes neaşteptat datorită unei prezentări tendenţioase a unor rituri sexuale care, altfel, sunt puţin semnificative. De aici a rezultat o reputaţie deosebită, întreţinută de învăţăturile indiene sau occidentale, menite să mulţumească persoanele interesate „de simţul tactil” (anulomam). Indiferent de forma sa actuală, tantrismului vechi depăşeşte cu mult graniţele Indiei clasice şi constă într-un anumit tip de sensibilitate religioasă, într-un ansamblu de variante ale hinduismului general, alăturate unor practici specifice. El se dezvoltă între secolele al VIII-lea şi al XIV-lea (chiar şi de mai devreme, spun unii), ajungând ca mai apoi să domine hinduismul. Termenul „tantrism” desemnează prin urmare trăsături doctrinare şi practici care pot fi întâlnite în toate sectele hinduiste, în cultele lui Śiva şi Vişṇu, în budism, în interiorul şi în afara Indiei. El este exportat înspre lamaismul tibetan, înspre China etc. Astăzi, tantrismul este forma de hinduism practicată de majoritatea covârşitoare a populaţiei, fără ca bhakti şi pietismul să fi

OMUL INDIAN

dispărut. Tantrismul constituie totodată orientarea de bază în cadrul speculaţiilor filosofice şi religioase. Sursa vie a gândirii indiene, sub toate formele sale, nu se mai află demult nici în Veda (a cărei influenţă păleşte înaintea erei creştine) şi nici în „perspectivele” (darsana) clasice (care îşi pierd prestanţa la începutul celui de-al doilea mileniu)!

REABILITAREA DORINŢEI

Vedismul sacrificial acordă un respect deosebit dorinţei (icchă, kăma), indiferent dacă este vorba de zei sau de oameni. Cosmogoniile vedice consideră dorinţa (kărna) ca stând la originea creaţiei. Actul creaţiei, faţă de care procreaţia constituie un aspect particular, este conotat pozitiv. Lucrurile capătă o altă turnură în brahmanism, acesta

fiind o ideologie a contemplării, a reţinerii şi a contra-creaţiei, fapt evident mai ales pentru yoga. Tantrismul reacţionează, la rândul său, împotriva acestei viziuni reconsiderând dorinţa (kăma), termen luat în sensul cel mai larg, care este menită să servească „eliberării" (mokşa). Această reabilitare a dorinţei (kăma) aduce în fond nota de inedit care a atras atenţia occidentalilor. Dacă plăcerile simţurilor (inclusiv, uneori, cele ale alcoolului şi sexului) se împlinesc într-un context adecvat, atunci ele pot să conducă la binele suprem: „Plăcerea care se naşte în urma vinului, cărnii şi femeii poate constitui o salvare pentru cel ştiutor şi o cădere pentru cei neştiutori". Unele secte tantrice ajung să respingă toate regulile purităţii, ale hranei, ale diferenţelor de castă şi de sex care sunt (şi rămân) esenţiale pentru brahmanism. Cultele tantrice îl celebrează pe cel-salvat-în-această-lume (purtând şi numele de „eliberat-în-timpul-vieţii"). El are parte atât de „plăcerile acestei lumi" (bhukti) cât şi de „eliberare" (mukti), altfel spus el accede la eliberare prin intermediul plăcerii. Aceasta nu este decât forma extremă a tantrismului – e vorba de cel „al mâinii stângi" aflat în opoziţie cu forma mai ortodoxă a tantrismului „mâinii drepte". Din punct de vedere istoric putem constata că ambele mâini au fost simultan folosite în toate felurile posibile. Nu există niciun tantrism care să fie în mod exclusiv al mâinii stângi chiar dacă tantrismul „pur" coincide cu „mâna stângă". l%

RELIGIILE

CUVÂNTUL ŞI MANTRA

O a doua trăsătură esenţială pentru tantrism constă în poziţia privilegiată acordată cuvântului. Acest fapt nu este nou, însă aici avem de-a face cu o sistematizare şi cu o amplificare a unor cuvinte specifice, unele dintre ele nearticulate, numite mantra. În Veda, cel din urmă termen desemna cuvintele recitate cu ocazia sacrificiilor: agnâm de purohitam yajnăsya devâm jtvijam/hotăram ratnadhătamam (Rg-Veda I, 1, 1) este o formulă sacră (mantra) deoarece această primă strofă este folosită pentru sacrificiu. Ulterior, în hinduismul clasic, formulele sacre (mantra), vedice sau nu, devin nişte formule transmise de un maestru şi utilizate în diferite scopuri: mantra sunt de ajutor pentru vindecarea proprie sau a altora, pentru uciderea vecinului, pentru protejarea contra magiei acestuia, pentru a obţine dragostea unei femei, pentru vindecarea de muşcătura de şarpe etc. în tantrism, mantra nu mai au nicio legătură cu Veda. Chiar dacă aceste formule

rituale își conservă utilitatea servind finalităților personale, principalele formule (mantra) sunt considerate a fi esența însăși a zeilor, obiecte ale unui veritabil cult. În cazul unui adept pregătit printr-o asceză bine condusă (mantrasădhana), zeii își vor arăta atotputernicia căci, de fapt, a-l cunoaște pe Zeul suprem este totuna cu a cunoaște mantra. Una dintre caracteristicile hinduismului medieval (și contemporan) constă în existența unor formule rituale (mantra) de toate soiurile, cu diverse statute și destinate diferitelor ocazii. Ele servesc însă cu precădere cultului:

„După ce este trasată prima linie [în jurul viitorului templu], toate riturile sunt desăvârșite prin mantra.

În consecință, nu există niciun ritual fără formule rituale (mantra), care sunt destinate tocmai ritualului.

Prin mantra, provocăm prezența zeului, prin mantra îl adorăm.

Prin mantra, îl îmbăiem și tot prin mantra îi aducem jertfele.

Atât riturile de îndreptare [a greșelilor] cât și dâkșăse fac tot cu ajutorul mantra.

Prin mantra obținem puteri miraculoase, având acces la locuința lui Śiva”.

Acesta este procedeul prin care Vătulasuddhăgama evidențiază în introducerea sa importanța formulelor mantra.

Transmise întotdeauna pe calea inițierii, formulele rituale (mantra) devin din ce în ce mai accesibile. Firește, cu cât accesul la mantra este

OMUL INDIAN

mai facil, cu atât statutul și forța lor vor fi mai scăzute. Noile ritualuri (mantra), sau fragmentele acestora, sun compuse din cuvinte lipsite de semnificație. Fonemele lor, însă, reprezintă figuri divine, ele sunt zeii în persoană. Astfel, s-a dezvoltat un întreg esoterism al fonemelor, legat mai ales de sâmburele mantra (bâjamantra). Numeroase manuale se ocupă cu analiza acestor cuvinte (cu sau fără sens) după foneme semnificante. Fiecare fonem este, în general, legat de un zeu (fapt realizat prin intermediul inițialei sale). Iată o astfel de analiză privind bâjamantra „Hrâm” din Varădatantra, capitolul VI:

Hakărah sivavăcă svăd rephah prakrtir ucyate mahămăvărtha isabda nădo visvaprasiih smrtah duhkh. ahararth. ako bindubhuvanăm tena pujayet „H se referă la Śiva, iar r este natura (prakrti); Teste marea iluzie, iar nada este mama universului: rezonanța nazală (a lui

m) se traduce prin „care înlătură durerea”. „Zeiţa universului” (Bhuvanesvarî) va trebui să fie adorată cu ajutorul acestei formule (mantra)”.

Uneori, fonemele sunt analizate în funcţie de rădăcina gramaticală (fapt întâmplat adesea în cazul Siva-Siitra) sau de numele zeului. G poate fi înţeles ca o formă a rădăcinii GAM („a merge”) sau ca provenind de la Ganesa. Întregul alfabet sanscrit se arată a fi matricea zeilor. Astfel, numele comune din sanscrită vehiculează în secret numele ascunse ale zeilor. Acest gen de cuvânt, în care fonemele capătă o semnificaţie aparte şi în care cuvintele comune din sanscrită îşi pierd sensul lor propriu, căpătând un sens ascuns, a fost uneori denumit „limbajul crepuscular”. „Calea mantrelor” (mantravăna) sau „învăţarea mantrehr” (mantrasăstra) este prezentă în hinduismul medieval (şi contemporan), dar şi în budismul tantric din Nepal sau Tibet.

ZEII ŞI RITUL

Al treilea aspect al tantrismului priveşte natura zeilor. Analiza Zeului sau a zeilor constituie un subiect pasionant pentru amatorii de speculaţii. Zeii din Veda sunt geloşi pentru statutul lor şi sunt capabil să transforme materia. îsvara din Yoga-Sutra este zeul unic şi perfect, surd la toate rugăciunile. Fiind perfect, el este steril şi neputincios, astfel încât

RELIGIILE

nu este responsabil pentru niciun lucru care se întâmplă în această lume. Vişṇu sau Śiva, zeii din epopei şi purăna, sunt zei ai atotputerniciei, care aici este creatoare. Ei intervin în treburile omeneşti, aducând pe pământ harul lor. Zeii jainismului nu sunt altceva decât o formă de existenţă a fiinţelor vii. Diferitele forme de tantrism perpetuează cultul zeilor din purăna, descriind, în plus, nişte zei polarizaţi între feminin şi masculin. Aici, polul feminin este activ, energic şi posedă întreaga „forţă [creatoare]” (sakti), pe când polul masculin doarme somnul yoga. Tantrismul inversează rolurile acordate sexelor în Veda, în care partea masculină este activă, iar cea feminină este pasivă. În jurul acestor divinităţi va lua naştere un întreg panteon de zei secundari (adesea cupluri sexuate) care emană din primii. Ei proliferează până acolo încât fiecare plan din realitate dobândeşte un corespondent în planul divin.

Această prezentare generală ascunde profunde tensiuni.

Diversele forme ale tantrismului nu au avut o greutate prea mare, astfel încât puritanismul brahmanic s-a păstrat aproape peste tot. Forma falică a lui Śiva, lângă, a fost „civilizată” până în punctul în care unii au susţinut că nu este nimic de sexul lui Śiva! în unele secte (cum este păncarătra), rolul energiei creatoare (sakti) devine insignifiant. Fiecare sectă a hinduismului prezintă, la nivele diferite, anumite tendinţe tantrice mai mult sau mai puţin marcate.

Lăsând la o parte speculaţiile, practicile tantrice diferă de cele al hinduismului general sau, mai degrabă, se adaugă acestora. Civilizaţia hindusă va însuma riturile normale (cele cerute de statutul de castă) şi cele opţionale sau obligatorii, care rezultă din apartenenţa sa la o sectă sau alta. Hinduismul clasic a fost, printre altele, o reacţie împotriva ritualismului sec al brahmanismului sacrificial. Tantrismul restaurează ritualismul, mai precis îl dezvoltă. Unele curente consideră chiar că ritualismul este calea prin excelenţă (în ciuda faptului că există un curent „gnostic” consacrat – mana). Riturile foarte complexe încep cu transmiterea orală a unei formule (mantra) specifice discipolului iniţiat în prealabil – această etapă poartă numele de dâkşă, cuvânt vedic reluat şi resemnificat. Cultul divinităţilor tantrice (pujă) nu mai este, ca în hinduismul obişnuit, un simplu ceremonial de adorare a divinităţii, deoarece acest ritual presupune acum o identificare a oficiantului cu divinitatea. În cadrul zeificării, pe corpul credinciosului se depun formulele (mantra) divine (proces numit nvăsa), fapt ce permite identificarea cu divinitatea. Acestea sunt modalităţile prin care cultul poate fi dedicat credinciosului şi zeului, legaţi prin rit.

OMUL INDIAN

Srâcakra constituie în principiu un suport al meditaţiei. În Tripuramahimnastotra (28), se afirmă, în acest sens, următoarele: „Srâcakra este izvoiul Vedelor. Rădăcina Vedelor se află în sunetul „om”. Triunghiul din planul cel mai îndepărtat reprezintă comoara lui pranava (scill. sunetul om). Chakra reprezintă universul informă de roată”.

MANDALA ŞI ICOANELE

Tantrismul foloseşte imagini şi icoane identice cu cele din hinduismul clasic (Ungă, statui, imagini etc). Adesea, însă, o icoană materială nu este decât un suport pentru o reprezentare mentală. Cea din urmă poate deveni chiar mai importantă decât icoana însăşi, ajungând chiar să ia locul celui însărcinat cu oficiul religios. Ritualul

mental va înlocui cultul, fapt valabil şi pentru meditaţie. Cultul, privat sau public, presupune oferirea unor ofrande, cel mai adesea, vegetale. Ofrandele consistă uneori în lucruri condamnate de brahmanism (dar acceptate, în anumite condiţii, în ve-dismul sacrificial) – este vorba de „cei cinci «m»" (pancamakăra): mămsa (carne), mătsya (peşte), madya (alcool), mudrā (seminţe) şi mithuna (împreunare sexuală). Aceste lucruri sunt strâns legate de ideologia transgresării, specifică anumitor forme de tantrism.

În domeniul practicilor, folosirea diagramelor sacre (denumite în mod curent chakra, yantra şi mandeila) este specifică tantrismului. În tantrismul budismului tibetan există nişte diagrame (mandala) ieşite din comun. În tantrismul indian, există mai multe tipuri de mandala, toate constând în nişte suprafeţe delimitate pe care este trasat un desen acoperit cu pudră colorată. Aceste desene pot servi oricărui gen de cult. Deşi sunt acceptate în ritualul cotidian, ele sunt utilizate cu precădere în ritualurile ocazionale private. De fapt, mandala svint nişte imagini divine vremelnice

care sunt distruse o dată ce au fost folosite. Un alt gen de mandala este cel al suprafeţelor rectangulare, numite uneori „mandala locale" (văstumandala). Ele permit localizarea, hrănirea, adorarea, îmbunarea şi alungarea zeilor şi demonilor aflaţi într-un loc pe care se va construi un edificiu.

Yantra sunt mai curând nişte desene permanente, folosite în secret şi destinate cultului particular. În general, acestea sunt însoţite de desenele unor mantra care pot semnifica dorinţa de a omorî sau de a însănătoşi pe cineva. După ce au fost folosite, aceste yantra de talie redusă sunt purtate ca amulete. Alteori, ele sunt mărunţite, amestecate cu miere şi consumate.

Dacă ele au servit unui ritual dedicat unui strămoş, atunci vor fi îngropate.

Mandala pot, la fel de bine, să slujească drept suport mintal pentru meditaţie în care sunt asociate imaginile mentale cu mantra mentale. Luând în calcul diversitatea întrebuinţărilor acestor mandala în templu sau în cadrul sectelor, exemplele de mai sus nu constituie decât un eşantion limitat.

Cea mai celebră dintre mandala este srâcakra, aceasta fiind consacrată lui Srî, unul dintre numele Zeiţei.

YOGA ŞI FIZIOLOGIA SUBTILĂ

Practica yoga apare şi în tantrism. În ciuda vocabularului comun (dhyāna, samādhi), ea are o cu totul altă formă decât Yoga-Siitra lui Patañjali. Suntem, de asemenea, departe de forma sub care yoga s-a răspândit în Occident, şi care constă cu precădere în exerciţii pentru păstrarea condiţiei fizice şi a sănătăţii. Aici, este vorba în parte de o yoga adresată posturii corporale, dar aceasta nu vizează o stare fizică benefică, ci deschiderea către valorile divine. Diversele poziţii ale trupului sunt completate de o metafizică particulară. Doctrina hathayoga a fost expusă, în mod clar, în mai multe tratate, mai ales în Hathayogapradâpikă şi în Gheranda-Saṃhitā (două tratate din secolul al XVI-lea). Această concepţie rezidă, în principal, în reprezentarea imaginii corpului divin, loc în care se găsesc centrele energetice subtile şi forţa numită chakra.

Această fiziologie nu este, fireşte, una ştiinţifică şi obiectivă. Nu are niciun rost să începem că căutăm chakra pe o planşă de anatomie, întreaga fiziologie yogină este adevărată doar în mod subiectiv şi doar pentru unyogin care o experimentează din interior. Această „meditaţie” (dhyāna) este completată de o concentrare intensă asupra imaginilor

OMUL INDIAN

Anăhatacakra, chakra corpului subtil

Această „roată a [sunetului] neemis „este un nume tehnic purtat de „chakra inimii”. Ea este cunoscută ca un lotus cu 12 petale de culoare roşie. Sâmburele mantra scris în nâgarî în centru este yarp. Reprezentarea interioară a acestei chakra permite accesul la nişte puteri superioare (siddhi).

mentale divine (bhavana) însoţite de o identificare cu obiectul meditaţiei. Pronunţarea mantrei declanşează trezirea şi apoi sporirea energiei cosmice care este prezentă, în stare adormită, în corpul nostru. Asemuită cu un şarpe încolăcit, această energie numită kundalini („ghemul”) se ridică, urcă de-a lungul coloanei vertebrale, atinge vârful craniului, conducând la identificarea yoginului cu absolutul. Adeptul trăieşte o experienţă totală în care ideologia, reprezentările, experienţele psihice şi fizice etc. se conjugă într-o modalitate specifică. În această civilizaţie nu există nicio cunoştinţă care să nu fie validată de o trăire, de o punere în practică. Adesea, avem impresia că practica precede până şi cunoaşterea. Cei ce ştiu să

vorbească bine ştiu, înainte de toate, să tacă.

Ultima dintre practicile tantrice semnificative este cea a „gesturilor” (mudra). Gesturile sau diversele acte sunt însoţite întotdeauna de enunţarea unor mantra. Chiar dacă ritualul vedic constă într-un şir de mantra asociate unor gesturi, el nu cunoaşte meditaţia. Acelaşi rol de însoţire este jucat şi de către gesturile (mudra) tantrice. „Poziţiile yoga” (asana) şi „gesturile” (mudra) sunt raportate în mod explicit (în Văstu-Sutra-Upanişad) la atitudinile oficianţilor din timpul sacrificiilor vedice, servind drept modele pentru diverse gesturi şi poziţii ale zeilor sculptaţi (cf. Sculptura, cap. X). Mai mult, în anumite culte, „gesturile” (mudra) sunt investite cu o eficacitate proprie. Unele dintre ele, asociate unor mantra şi unor imagini mentale, constau în adoptarea unei poziţii şi unui comportament divine. În acest fel, are loc unirea totală a credinciosului cu divinitatea în cadrul unei experienţe „eliberatoare” (mukti).

Unele dintre aspectele tantrismului, mai ales folosirea mantrelor, au o valoare generală. Altele aparţin unor culte minoritare sau sunt rezervate unor anumiţi iniţiaţi. Oricum ar sta lucrurile, civilizaţia indiană clasică a fost mai curând iniţiatică decât esoterică. Aptitudinea de a săvârşi nişte rituri, de a folosi nişte mantra etc. este tradiţională, adică presupune o iniţiere, prezenţa unui maestru care va scoate mantra din matricea sa şi o va transmite iniţiatului. Viaţa religioasă nu poate exista sub forma unei opţiuni personale. Ne este imposibil să ne imaginăm cum cineva ar putea, citind dintr-o carte, să îşi confere de unul singur dreptul de a recita mantra, de a atârna într-o cameră o icoană a unui zeu ş.a.m.d.

Tot în această ordine de idei, trebuie să precizăm faptul că multe dintre cultele tantrice sunt deschise nonbrahmanilor. Iar cele mai puternice atacuri împotriva Vedei vin tocmai din partea acestora. Astfel, în Mahăkăla-Saṃhită se afirmă următoarele: „Eu nu îmi pierd timpul cu lectura Vedei”. Mantra, în varianta lor veche din Veda, erau rezervate doar oamenilor „născuţi-de-două ori” (dvija), şi nici măcar lor în totalitate. Kșatriya şi vaisya nu aveau decât un acces parţial la aceste ritualuri, pe când eremiţii, renunţanţii (samnvăsin etc.) se bucurau de statutul oferit de Veda. Cât despre ceilalţi, care constituiau majoritatea covârşitoare a populaţiei (siidra, cei din afara castelor şi toate femeile), aceştia erau, prin însuşi statutul lor, privaţi de Veda. În

schimb, multe dintre mantra tantrice sunt accesibile pentru siidra, paria şi femei (adică inclusiv pentru occidentali!). Unele dintre acestea sunt rezervate eremiţilor şi asceţilor. O parte din succesul tantrismului este legată de deschiderea socială (parţială şi problematică) de care sectele tantrice dădeau dovadă (fapt continuat şi după ce neohinduismul a devenit universal). Aceste lucruri aruncă o nouă lumină asupra caracterului transgresiv al tantrismului deoarece practicile sale priveau (nu în totalitate, dar într-o bună măsură) partea populaţiei care era cea mai puţin pură din punctul de vedere al ritualului (iar aici erau vizaţi doar cei al căror statut le permitea accesul la astfel de practici). A bea alcool şi a folosi carnea ca hrană, acestea nu presupun o transgresiune decât pentru un brahman în raport cu un preot hindus! Elementul de noutate adus de unele secte tantrice constă în egalitatea religioasă (unii văd aici o influenţă creştină). Textele tantrice au constituit „Ştiinţa Sacră" a acestor populaţii care, uneori, au denumit aceste texte tocmai cu titulatura de Veda.

În concluzie, hinduismul religios s-a constituit în marea lui parte ca un ansamblu de adăugiri aduse vedismului. Elementul suplimentar

constă în „Memorie" (Sin/ti) care este opusă „Revelaţiei" (Śruti – care literalmente înseamnă, Ascultare" deoarece, conform unei anumite tradiţii, aceste texte originare au fost auzite de/ş/). Este de la sine înţeles faptul că se vor practica aproape în exclusivitate riturile cele noi, restul urmând să fie lăsat de o parte. Opoziţia Smrti/Śruti marchează discontinuitatea dintre practicile şi credinţele vedice şi cele hinduiste. Să ne gândim numai la faptul că limba din „colecţiile" (samhită) vedice făcea ca textele, care erau deja ele însele obscure, să devină absolut ininteligibile. Datorită acestui fapt ieşit din comun, textele vedice au fost aşezate pe acelaşi nivel cu Revelaţia intangibilă. Statutul lor de superioritate absolută marca faptul că în practică ele erau total ignorate. În mod evident, şi astăzi lucrurile se prezintă la fel! Această ruptură dintre ritualismul vedic şi cel hinduist se regăseşte în atmosfera generală care predomină în cadrul celor două concepţii. Concepţia vedică este optimistă, realistă şi insistă pe valoarea acţiunii în această lume. Concepţia hinduistă oferă, dimpotrivă, o imagine a vieţii şi lumii dominată de valorile ascezei, puritanismului şi renunţării la sine. Exista deci un decalaj important între valorile practice ale

civilizaţiei indiene şi cele ale clerului, asceţilor şi gânditorilor. Dacă de primii se leagă construcţia templelor şi palatelor, practicarea diverselor arte, îngrijirea propriului corp, celor din a doua categorie le revine meditaţia asupra inefabilului. Astfel, cunoaştem textele celor din a doua categorie, ceea ce nu se poate spune şi despre primii al căror elan creator a lăsat în urmă multe urme materiale, dar puţine scrieri. Trebuie să ne amintim că hinduismul nu există decât începând cu secolul al XIX-lea. Acest neologism este de origine britanică şi a fost inventat pentru a desemna o religie, aceea a poporului „hindu”. Înainte de budism, creştinism şi Islam, a fost hinduismul. Englezii au inventat „India” tară ştiinţa şi vrerea lor, revelând-o „indienilor” care au adoptat-o cu mult patos. Hinduismul, desemnat până acum din exterior, va fi de acum încolo definit în comparaţie cu celelalte religii. Toate acestea aparţin istoriei recente a Indiei, plină de revendicări naţionaliste vizând afirmarea identitară. Până atunci, chiar şi în perioada mogulă, adică musulmană, hinduismul nu era un concept indian. Nu exista nicio idee sau vreun cuvânt care să desemneze acest aspect. Iar dacă noi folosim acest concept pentru perioada clasică, o facem din motive de comoditate. Expresia „hinduism” permite referirea la un ansamblu de credinţe, de valori sociale, religioase, politice etc. practicate de o populaţie anume într-un cadru spaţial şi temporal determinat. Aspectul religios al hinduismului nu poate fi în niciun fel

Izolat. El este un aspect ce nu trebuie izolat de rest, iar acest „rest” nu este tocmai unul „marginal”. „Restul” nu constituie nici aplicarea religiei la nivelele inferioare (social, politic, filosofic, economic). Hinduismul este pur şi simplu un concept globalizant şi practic…

ABSENŢA CADRELOR INSTITUŢIONALE ŞI A DOGMEI

În domeniul religios al vedismului şi hinduismului, una dintre cele mai remarcabile caracteristici constă în absenţa unei instituţii stabile, a unei biserici. Aici nu a existat nicicând ceva comparabil cu biserica de la Roma sau cu patriarhatele ortodoxe. În Occident, istoria religiei se identifică într-o bună măsură cu istoria bisericii, o instituţie de sine stătătoare („Tu eşti Petru şi pe această piatră voi construi biserica mea…”), care depinde de cler. Acesta reuneşte concilii, stabileşte doctrina ortodoxă, şi, dacă este cazul, excomunică şi arde pe

rug ereticii. În India, nu vom regăsi nimic din toate acestea. Nu este vorba însă nici de o Indie tolerantă, liberală, în care toate opiniile sunt luate în considerare. Deoarece conflictele doctrinare au fost violente, intoleranţa a existat din plin, inclusiv în budism. împăratul budist (sau oricum familiarizat cu unele învăţături vedice) Asoka a pus să se graveze în cele patru colţuri ale imperiului său, în dialect, interdicţia unor ritualuri vedice (cele în care există un sacrificiu animal, care erau, de altfel, printre cele mai importante). Şi hinduismul a fost, la vremea sa, intolerant – la Madurai, se mai pot observa încă reprezentările miilor de adepţi ai lui Jina străpunşi! Văduvele, şi nu ereticii, erau arse pe rug. La fel, regele Chola, adept al lui Śiva, pune să li se scoată ochii gălăgioşilor adepţi ai lui Viṣṇu. Toate acestea mai sunt încă de actualitate. Cum altfel să înţelegem existenţa milioanelor de victime cauzate de sciziunea din 1947? Totuşi, în perioada clasică nu a existat nicio structură care să definească o doctrină, să organizeze credincioşii şi să instituie o religie. Chiar şi personalul care deserveşte două temple ale lui Śiva aflate la câţiva kilometri depărtare, nu are neapărat relaţii instituţionalizate şi nici aceleaşi ritualuri. În hinduism nu a existat nimic echivalent conciliilor din budism şi din jainism, iar dispariţia budismului în India a însemnat sfârşitul unor astfel de practici. Niciun maestru înţelept nu a reuşit, în ciuda oricăror încercări (putem invoca aici numele lui Saṃskāra – sec. IX –, unul dintre cei mai renumiţi maeştri) să impună un regim autoritar durabil în cadrul unei instituţii recunoscute

OMUL INDIAN

de toţi sau de către un grup majoritar. Absenţa cuvântului „hinduism" sau a unui termen echivalent nu este decât traducerea lingvistică a lipsei unei instituţii generale. Nicio structură transversală nu a reuşit să menţină, în timpul numeroaselor perioade de fărâmiţare statală, o unitate a credinţelor, riturilor şi a altor componente, aşa cum a reuşit să o facă biserica atunci când Imperiul roman s-a dislocat, fapt care a continuat până când aceasta a devenit o putere politică.

Vedismul şi hinduismul clasic nu au instituit niciodată un corpus definit de texte general recunoscute, fapt complet diferit faţă de Biblie şi Coran. Nimeni (niciun maestru, nicio instituţie, niciun stat) nu a intenţionat sau nu a putut să stabilească un astfel de text unic. De altfel, Vedele nu se regăsesc în text ci în cuvântul rostit, iar convenţia prin care le denumim prin titulatura de „texte sacre" este un

contrasens. Nu încape îndoială că aceste texte erau sacre. Cui, însă, se adresau ele? În cadrul brahmanismului, Vedele erau practic rezervate brahmanilor, ce constituiau o infimă minoritate din populaţie. În privinţa celorlalţi membri ai societăţii, să spunem că exista o minoritate ce avea un acces parţial la „textele sacre” şi că majoritatea era ţinută, cu grijă, la distanţă de aceste scrieri. Totuşi, nu încape îndoială că existau şi alte „texte” şi expresii normative. Caracterul „sacru” pe care brahmanii îl confereau Vedei şi pe care ceilalţi îl acceptau mai mult sau mai puţin, nu a jucat, însă, niciun rol nici în practică şi nici în cadrul doctrinei. În India perioadei clasice (cea a brahmanismului şi hinduismului), Vedele constituiau o referinţă depărtată, respectată, dar nu şi venerată. Aceste texte sacre constituie sursa de inspiraţie în compunerea formulelor rituale (mantra) care, la rândul lor, făceau parte din nişte rituri complet străine de vedism. Acestea erau folosite şi în alte scopuri decât cele religioase, de exemplu în sfera medicală, în vederea tratamentului sau a însoţirii acestuia. Textele de după Veda, chiar şi cele sub formă scrisă, nu au fost compacte, ci au format un ansamblu compozit, care servea adesea unui grup determinat. De altfel, cuvântul veda (ştiinţă) putea să desemneze tot felul de texte! Hinduismul nu este nicio religie a Cârtii, în genul iudaismului, creştinismului sau Islamului, dar nicio religie a unei cărţi anume, deoarece unitatea hinduismului, a cărei existenţă nu poate fi pusă la îndoială, nu ţine de existenţa vreunei cărţi unice. Nu are niciun rost să căutăm vreun text sintetic, vreo „rugăciune” care să fie recitată şi cunoscută de toţi hinduşii. Hinduismul este în mod hotărât plural, organizându-se în grupuri, în secte, în lipsa oricărui organizator sau instituţie responsabilă. Fiecare grup şi-a articulat propria literatură sacră, ce cuprindea în general (dar nu întotdeauna)

RELIGII IE 155

referinţe vedice, texte sectare, cuvintele unui maestru în viaţă, sau care preda în numele altuia care i-a transferat autoritatea şi, în fine, referinţe locale sau regionale (temple, locuri de pelerinaj). Cei pe care îi numim sintetic „hinduşi” invocă întotdeauna mai multe „cărţi” diferite. Cel mai cunoscut dintre textele hinduiste este desigur Bhagavad – GM. Acest text a fost comentat şi interpretat în fel şi chip (fapt valabil şi astăzi). Nu este un text sacru cu adevărat decât pentru secta care-i cuprinde pe adoratorii (bhăgavata) lui Vişņu şi care se numeşte Krşna Vāsudeva. Pentru ceilalţi adoratori ai lui Vişņu, această

scriere constituie o referinţă printre altele. Mai mult, în mediile adepţilor lui Śiva, ea este complet necunoscută. Lipsa unui cadru instituţional, pluralitatea sectelor şi absenţa unui corpus de texte, toate acestea au permis coexistenţa unui număr ridicat de doctrine. Cu toate acestea, nici vedismul şi nici hinduismul nu au reuşit să-şi impună doctrina sub forma unei dogme bine definite.

În cazul hinduismului, Tradiţia este un aspect pozitiv ce vine să umple lipsa unor „texte sfinte” comune. Ar trebui să vorbim mai degrabă de Tradiţii deoarece fiecare grup îşi stabileşte propria sa tradiţie. În plus, fiecare dintre acestea este de natură exegetică şi nu instituţională. Aceste tradiţii sunt alcătuite din următoarele ingrediente: o listă de nume de maeştri, realitatea istorică a celor mai vechi dintre ei fiind îndoielnică, nişte texte comentate de un maestru consacrat (reprezentat cel mai adesea printr-o imagine sau, în cazul celor mai celebri, printr-o statuie), al cărui nume este venerat, un maestru actual care conduce comunitatea, o vestimentaţie specifică, o cultură comună. O „tradiţie” este, pe scurt, constituită dintr-un ansamblu de referinţe umane şi textuale comune, care, în timp, pot să evolueze. Oricine poate fi recunoscut drept maestru şi poate fonda o tradiţie, cu condiţia existenţei unor credincioşi care să îi recunoască calităţile necesare. Aceste tradiţii prosperă uneori, urmând să dispară după câteva secole de existenţă. Au existat diverşi maeştri care au vorbit adesea în numele unei tradiţii al cărei conţinut textual era imprecis. Diversele variante regionale ale aceluiaşi text (spre pildă, Râmăvana), care este cel mai frecvent tradus şi adaptat în forma cultă a limbii regionale, permit „inventarea tradiţiei”. În timp, vechea moştenire este redefinită în funcţie de noile direcţii filosofice, religioase, sociale etc.

Chiar dacă un credincios va susţine în mod sincer transmiterea vechii tradiţii, acesta nu va face decât să o redefinească, o dată mai mult, printr-o serie de modificări. Tradiţia este în fond Legenda de aur a hinduismului şi a budismului. Ea apare sub forma unei deveniri

lente, în care perpetuarea stării de fapt alternează cu transformarea ei. Chiar şi atunci când maestrul afirmă realmente ceva nou, va exista întotdeauna pretenţia unei reinstaurări a adevărului din vechile texte, atitudine motivată prin aceea că civilizaţia indiană (de ieri şi de azi) valorizează continuitatea şi respinge ruptura. Demersul

maestrului va fi uşurat de caracterul sibilinic şi obscur al vechilor texte. În plus, nimeni şi nimic nu îl va putea împiedica să extragă din context câteva fraze şi să le plaseze într-un nou context. Doar astfel putem înţelege cum „marile enunţuri” (mahâvākya) ale upanişadelor sau câteva fraze scurte precum „Eu sunt brahman” (aham brahmăsmi) ori „Tu eşti acela” (tat tvam aşi), au fost dintotdeauna folosite pentru justificarea unor orientări filosofice diferite. Sinceritatea mărturisirii dragostei faţă de tradiţie nu presupune şi respectul faţă de aceasta. Autenticitatea trăirii textelor trebuie bine distinsă de ceea ce se afirmă în ele. Câte dintre aceste „texte sacre” nu sunt de fapt decât nişte pretexte folosite de comentatori ingenioşi? Iar acest lucru este valabil pentru toate nivelele. Astfel, deşi Sabara, comentatorul Karma-Mâmăm să cea mai ortodoxă orientare dintre darsana (cuvânt ce poate fi tradus mai curând prin „şcoli de gândire” decât prin „sisteme filosofice”), afirmă că Veda este eternă, că o singură literă schimbată în mantra vedice conduce la anularea caracterului de mantra, că Vedele sunt „nonumane” (apauruşeya) etc, totuşi, el îşi permite să citeze cu aproximaţie din mantra vedice! Rămânuja, bun cunoscător al doctrinei Vedănta, ne relevă sub o formă simplă limitele acestui respect faţă de tradiţie: „Nu trebuie să acceptăm toate învăţăturile din Veda. La fel cum un om însetat nu ia apă dintr-o fântână de care nu mai are nevoie, tot astfel, un brahman aspirând la eliberare nu trebuie să ia din Veda mai mult decât are nevoie în demersul său”. „Tradiţia” permite adesea proslăvirea şi adoraţia unor diverse icoane lingvistice sau propriu-zise, care, mai apoi, vor putea fi lăsate în uitare. Putem sintetiza cele de mai sus afirmând că, în această civilizaţie, Antichitatea înseamnă autoritate astfel încât toţi maeştrii care s-au succedat au ţinut să arate că ceea ce ei spun este deja conţinut în enigmaticele cuvinte ale trecutului. De aici provine şi anvergura luată de comentarii. Există astfel o serie de „comentarii” (bhăşya) considerate drept „lămpi” (dâpkă) ori „lămuriri” (vivarana). Iar dacă lampa clarifică textul, strălucirea sa poate uneori să ascundă ceea ce ea luminează. Pe la 1030, Bâruni scria: „Aşadar, hinduşii sunt sclavi ai argumentului autorităţii”.

RELIGIILE

BUDISMUL

CUVÂNTUL CE POARTA ASUPRA TĂCERII

La început (aproximativ între 560 şi 480 î.e.n.), cuvântul prinţului din clanul Sakya reprezintă expresia celui care a frecventat

mai mulţi maeştri şi care, retrăgându-se din lume, deţine cunoaşterea ultimă – el este iluminat, este „cel trezit” (Buddha), epitet pe care, de altfel, îl va păstra. În plus, în momentul în care va transpune experienţa tăcerii în vorbă, el va deveni propriul său maestru. Va preda şi va expune sistematic adevărul experimentat de către el, precum şi metoda şi nişte practici specifice. Ceea ce spune, metoda pe care o propune, vocabularul său, toate acestea se aseamănă din plin cu anumite „şcoli de gândire” (darsand) precum sāmkhya şi mai cu seamă yoga, cu care budismul împarte o parte din vocabular şi din idei. Cele „patru adevăruri nobile” care constituie baza comună şi foarte simplă pentru interogaţiile existenţiale ale Indiei clasice sunt: existenţa durerii universale, necesitatea cunoaşterii originii sale („setea”), necesitatea cunoaşterii exacte a ceea ce înseamnă înlăturarea durerii şi a căii care duce înspre încetarea durerii. Celebra formulă „lumea relativă nu este decât durere pentru cei care diferenţiază lucrurile” (sarvam duhkham era vivekinah) se află în Yoga-Siitra lui Pataââjali (II, 15). Aceleaşi idei sunt dezvoltate în Nvă va-Bhăşya. Cât priveşte demersul „medical” ce se referă la vindecarea durerii, el este, de asemenea, comun. Toate acestea explică, poate, slabul ecou pe care budismul l-a avut la început în mediile brahmane, căci, în fond, el nu spunea nimic nou. Nicio urmă a budismului nu este de găsit în lucrările contemporane (Legile lui Manu, Mahābhārata, Rămăvana). Primele două tratate delimitează spaţiul acelei dharma brahmanice, numindu-l „spaţiul în care trăiesc arya” (arvă varta) (Manu, II, 17 – 22), fără a menţiona faptul că o parte a acestui spaţiu aparţine deja dhammei budiste. Căci, de fapt, budiştii ocupă acelaşi loc marginal, dintr-un unghi deopotrivă geografic şi spiritual, ca şi eremiţii brahmani. Lucrurile au luat însă o altă turnură în clipa în care comunitatea (samgha) a luat amploare şi a fost nevoită să apeleze la rege şi la societatea civilă în scopul supravieţui

OMUL INDIAN

Reprezentare monumentală a lui Buddha

În acest grup statuar, putem urmări transformarea omului „trezit” (Buddha) într-un cvasi-zeu Buddha. Ca v? în cazul zeii ordin hinduism, această divinizare a condus la reprezentarea lui Buddha sub forma unui zeu.

RELIGIILE

rii sale. Budiştii nu ţineau cont de autoritatea Veciei (brahmanii

îi numeau „atei” – năstika) şi negau preeminenţa brahmanilor însărcinaţi cu păstrarea Vedei, dar lipsiţi de importanţă în pădure. Această atitudine s-a dovedit a fi importantă în faţa regilor care începeau să acorde favoruri budismului. Brahmanii au ca rol principal conferirea mediată a sfinţeniei. Ei sunt cei cărora regele trebuie să se consacre, primind în schimb legitimitatea sa. Una dintre funcţiile lor constante era să garanteze din punct de vedere spiritual pentru cei care le făceau daruri şi acţionau în profitul lor. Budismul şi hinduismul s-au separat în doi poli contrari, cu siguranţă, în timpul lui Asoka. Negând existenţa lui ātman şi a oricărui alt principiu stabil, adevărul experienţei personale a lui Buddha punea sub semnul întrebării nu doar un anumit principiu filosofic ci chiar Veda – Revelaţia perenă şi obiectivă, cuvântul primordial. Ea era considerată inutilă, şi tot la fel erau priviţi şi brahmanii, paznici şi garanţi ai cuvântului primordial. De aici rezultă că „învăţăturile filosofice” ale lui Buddha conduceau practic la negarea statutului social al brahmanilor. Astfel, nu mai avea niciun sens să li se facă daruri. Mai mult, destituirea brahmanilor, care îşi arogau dreptul de a institui toate legile sociale şi impunerea ideilor de „vremelnicie” şi „efemer” conduc treptat la destabilizarea societăţii.

Budismul a devenit o ideologie multiformă, constituind în continuare sursa comună a mai multor religii. Pe de altă parte, există anumite curente de gândire, precum yoga, care, în ciuda apropierii doctrinare, au rămas nişte simple „şcoli de gândire” (darsana), oferind o bază filosofică hinduismului. Fireşte, budismul indian a păstrat o parte semnificativă din mediul în care s-a născut. Invers, gândirea lui Buddha şi a urmaşilor săi şi-a lăsat o amprentă pregnantă asupra brahmanismului filosofic. În Kaşmir, bunăoară, tratatele brahmane au fost adaptate budismului, devenind o parte a Canonului budist regional. După transmiterea lor în afara graniţelor, textele brahmane au fost incluse în Canonul budist tibetan. Unele dintre doctrinele budiste şi brahmane nu erau chiar atât de diferite. Astfel, ne putem întreba de ce oare a existat o astfel de tensiune între budism şi ceea ce ni se pare a fi cea de-a doua mare doctrină a civilizaţiei indiene clasice. O altă posibilă chestiune este: cărui fapt se datorează dispariţia budismului în India, când acesta s-a impus în alte părţi?

OMUL INDIAN

După mai mult de o mie cinci sute de ani de prezenţă indiană, prin care brahmanismul a fost pus în valoare, budismul dispare din

patria sa originară, impunându-se în mod durabil în alte ţări (Sri Lanka, Birmania, Thailanda, Tibet etc). Aici, el devine o parte importantă a culturii naţionale (China, Japonia, Coreea), chiar dacă astăzi el începe să piardă teren. În ciuda poziţiei sale de superioritate de care s-a bucurat, pare-se, la un moment dat, budismul se va stinge treptat în perioada clasică a civilizaţiei indiene. După Asoka (sec. III î.e.n.) şi Kanişka (sec. I e.n.), marii regi raliaţi budismului (care nu neglijează nici mediile brahmane), toţi suveranii importanţi (dinastiile Gupta, Harşa) sunt hinduişti, chiar dacă protejează budismul. În sfera gândirii, budismul va da naştere unor mari gânditori, cum ar fi Nāgārjuna. Dintre celelalte nume importante, să-i amintim pe Asanga şi Vasubandhu, cei doi fraţi care stau la originea idealismului budist, şi pe Dinnăga, logicianul. Chiar dacă după aceştia mai există şi alte nume notabile, acestea sunt umbrite de strălucirea marile „tratate" (săstra) brahmanice. După secolul VI, budismul din India se va stinge treptat până la dispariţia totală de după secolul X. Lovitura de graţie îi va fi dată de către invaziile musulmane dintre secolele al X-lea şi al XII-lea. Tendinţa specifică hinduismului de a integra creaţiile religioase ivite în India s-a manifestat şi în perioada anterioară dispariţiei totale a budismului. Tratatele de sculptură clasică descriu maniera în care se pot realiza imagini ale zeilor şi ale zeiţelor din hinduism şi tantrism. Or, capitolele 55 şi 56 din „Natura construcţiei" (Mănasăra) sunt consacrate imaginilor lui Jina şi Buddha. La fel, în Mayamata, la sfârşitul întinsului capitol XXXVI se găsesc nişte instrucţiuni legate de reprezentarea lui Buddha (către 281 – 283) şi Jina (către 284 – 288).

CELE TREI DIFERENŢE CE DESPART BUDISMUL DE HINDUISM

Care sunt diferenţele dintre hinduism şi budism şi care sunt punctele lor comune? Prima problemă este cea a raportului dintre limbaj şi experienţa personală. Budismul este doctrina ce propovăduieşte experienţa tăcerii. Astfel, Yoga-Sutra lui Patañjali este un discurs asupra tăcerii. În ciuda faptului că, în India, prestigiul sanscritei, preferate de către intelectuali, a constrâns toţi gânditorii să se exprime finalmente în această

limbă, totuşi budismul nu este legat de nicio limbă particulară. Călugării budişti au ţinut să traducă în toate limbile cuvântul lui Buddha, şi, mai apoi, diversele tratate speculative (de logică, spre pildă). Anumite texte din sanscrită au dispărut, dar s-au păstrat în

variantele tibetane şi/sau chineze. Dezbaterile filosofice ilustrează în mod clar miza opoziţiei dintre cele două concepţii asupra limbajului. Teoreticienii hinduişti sunt tentaţi să afirme precedenţa cunoaşterii, exprimată în şi prin textele sacre, deoarece cunoaşterea însemnă cuvânt Fiind la origini nonumană, ea există înaintea cunoscătorul căreia i se relevă. Dimpotrivă, budiştii cred că dacă adevărul este exprimat prin cuvintele oamenilor, totuşi el nu este conţinut în aceste cuvinte, el nu face corp comun cu ele, deoarece cunoaşterea înseamnă tăcere. Maestrul, dimpreună cu vorbele sale, nu este decât un „indicator" (desika). Cu ajutorul cuvintelor, el indică ceva ce nu este de ordin lingvistic. Astfel, cuvintele maestrului pot fi traduse în toate limbile (Buddha nu vorbea sanscrita şi nu era brahman), cu condiţia ca interpretarea să rămână fidelă. Cuvintele nu pot, în limita lor, decât să comunice, să desemneze sau să ne facă să simţim adevărul. Mai mult, începând du Dinnăga (sec. V), logicienii budişti vor susţine că experienţa de cunoaştere (percepţie etc.) nu poate fi o oglindă a realităţii fiindcă ea nu are decât un caracter noţional, mental, discursiv. În acest fel, cuvintele nu sunt decât nişte habitudini ale spiritului, nişte fluctuaţii mentale care maschează realitatea. Din contră, în hinduism, Cunoaşterea este în sanscrită şi precede subiectul cunoscător, a cărui funcţie este aceea de a recunoaşte ceea ce era deja. În consecinţă, nu va fi posibilă, din principiu, nicio traducere. Ceea ce este adevărat nu poate fi găsit decât în sanscrită, căci ea coincide cu adevărul. Putem cunoaşte adevărul în măsura în care avem un acces legitim la Veda sau la alte lucrări ce poartă această titulatură (v. tantra, agama etc). De altfel, „colecţiile" (samhită) din Veda nu au fost nicicând traduse nici în sanscrita clasică şi nici în alte dialecte, ceea ce nu putem spune şi despre Rămăvana şi Mahâbhărata sau despre cuvintele lui Buddha şi Jin a. Prima traducere a „colecţiilor" vedice, făcută în secolul al XIX-lea în engleză, a fost un eveniment. Luate în ansamblul lor, Vedele sunt rezervate brahmanilor. Şi cum, în tradiţia indiană clasică, brahmanii nu pot să părăsească India, rezultă că, prin puritatea lor, Vedele şi, într-o măsură mai mică, hinduismul vor aparţine doar Indiei. Pe de altă parte, relativa impuritate a castelor kșatriya, vaisya etc. este mai puţin constrângătoare, permiţând membrilor acestor caste să se expatrieze şi să se exprime în sanscrită (dacă vor şi pot face acest

lucru), dar şi în tibetană, chineză, engleză etc.! Ceea ce contează

pentru ei este ceea ce se semnifică prin cuvinte şi nu cuvintele ca atare.

A doua diferenţă: contrar hinduismului, care este teritorializat şi lipsit (în acea epocă) de combativitate, budismul nu este definit într-un cadru specific indian, fiind militant, misionar chiar, din pricina faptului că „darul Legii (dhamma) este mai presus de orice alt dar”. A realiza darul Legii” constituie o datorie. Unii dintre cei mai faimoşi călugări budişti (bhikku), precum Năgârjuna, au străbătut, în mod sistematic, „India” şi au emigrat în regiunile proxime. În ciuda variaţiilor sale, acest dinamism s-a păstrat până în zilele noastre. El nu a fost împiedicat nici de către dispariţia budismului din India de după secolul X. Ultimul său bastion a fost în Bengal, în secolul al XIII-lea.

A treia diferenţă, legată de primele, constă în faptul că budismul are parte de nişte structuri, instituţii, doctrine, fiind marcat de conservatorism. Fireşte, aici nu a existat niciodată o autoritate universal recunoscută care să definească şi să impună un conservatorism comparabil cu cel al bisericii de la Roma şi al papalităţii. Totuşi, budiştii au încercat să se apropie de acest ideal. Să remarcăm faptul că exista o comunitate (samgha) şi că au avut loc patru concilii care au încercat să fixeze doctrina şi disciplina ei (primul s-a ţinut la Răjagrha, în Bihâr, iar următorul în Ceylon). Se spune că însuşi Buddha va fi organizat un corp de călugări cerşetori şi un altul de călugăriţe, ambele fiind reglate după nişte norme severe. Aceste persoane nu aveau voie să posede decât câteva lucruri personale (nişte haine, un vas pentru cerşitul hranei zilnice, un evantai şi un sistru). În rest ele se aflau în grija credincioşilor. Aceşti călugări formau un adevărat cler, structurat într-o formă apropiată de cea a bisericii. Hinduismul clasic nu s-a bucurat nicicând de acest tip de organizare. Necesitatea unor edificii stabile s-a făcut simţită destul de repede datorită ploilor care interziceau deplasarea. Astfel, iau naştere mănăstirile. În scurtă vreme, acestea vor îngloba cele trei elemente reprezentative atât în cadrul Indiei cât şi în exterior: locuinţele monastice, sala de întruniri şi relicvariul (stupă). Uneori sala de întruniri a clerului este diferită de cea a laicilor. În acest fel, budismul îşi creează, de la bun început, nişte instituţii şi nişte edificii stabile care adăpostesc activitatea religioasă. În momentul în care mănăstirea devine importantă, ea capătă putere economică (mai exact, financiară). Toate aceste lucruri fac ca budismul să aibă o forţă care lipseşte hinduismului, dar care îl obligă să fie mai vulnerabil şi, deci.

RELIGIILE

mai fragil. Distrugerile datorate invaziilor musulmane dintre secolele al X-lea şi al XII-lea dau o lovitură fatală budismului care, ce-i drept, se afla deja în declin. Budismul putea fi receptat mai bine în afara Indiei, căci el punea accentul pe o doctrină care nu se implica în ansamblul funcţionării societăţii. Astfel, budismul s-a putut răspândi, sub diverse forme, dar ca doctrină religioasă, în întreaga Indie, în Ceylon, în Tibet, şi mai apoi, în China, Japonia, Asia de Sud-Est etc. Rezumând, vom spune, că în limitele perioadei de care ne ocupăm, doctrinele budiste ne apar ca un aspect al civilizaţiei indiene şi chiar al hinduismului.

OCEANUL INDIAN

Sufawesi

Java

Expansiunea budismului

Budismul a fost adesea un concurent al unor religii anterior instituite. El a coexistat alături de ele (China, Japonia), iar alteori, după o perioadă de expansiune, el a fost expulzat (India, Iran, Afghanistan) Budismul nu a reuşit să se impună complet decât într-o parte a peninsulei indochineze 11 în Ceylon (este cazul curentului theiavădaj ori în platourile tibetane (unde s-a unpus orientarea hâhăvanaj Oricum am dori să privim lucrurile, această răspândire a budismului a asigurat difuzarea unei părţi a civilizaţiei indiene şi mai ales a sanscritei.

OMUL INDIAN

Scrierile canonice budiste, elaborate treptat, sunt cele ale „întreitului Coş" – tipiţaka – (după sectele budiste antice, există mai multe astfel de scrieri). Singurul „Coş întreit" complet aparţine budismului antic numit theravăda. „Tratatul de jurăminte" (Sutrapiţaka), „Tratatul disciplinei" (Vinayapiţaka) şi „Tratatul doctrinei aprofundate" (Abhidharmapiţaka) nu sunt, în plan doctrinar, prea departe de yoga. Doar călugărilor le este promisă trezirea, la care laicii nu au niciun fel de acces. Formele mai recente ale doctrinei budiste, numite „Marele vehicul" (mahăvana), susţin că salvarea este accesibilă tuturor (adepţii săi folosesc, în mod ironic, numele de „Mic vehicul" pentru theravăda şi hinăvana). Diversele şcoli mahăvana se aseamănă cu cele ale „religiei devoţiunii" (bhakti), care se regăseşte în forma sa budistă în tratatul lui Santideva – „Introducere în calea spre trezire" (Bodhicarvă vatăra), scris la începutul secolului VIII. Cultul

„celor treziţi” (bodhisattava) nu este, nici el, prea departe de cultul hinduist al diverşilor zei ce devin din ce în ce mai numeroşi. Sub forma lor tantrică, budismul şi hinduismul au ajuns chiar, mai mult sau mai puţin, să fuzioneze. Înţelegem, astfel, felul în care budismul s-a apropiat de hinduism. O aceeaşi mişcare a putut fi observată şi în sensul opus, ea fiind chiar mai importantă. Specificul budismului este pierdut, iar brahmanii devin maeştrii ai tăcerii în clipa în care religia cuvântului se transformă într-o religie a tăcerii, când hinduismul introduce yoga în brahmanism şi când brahmanii, maeştrii ai cuvântului, devin şi ei asceţi, pretinzând chiar că sunt asceţii prin excelenţă. Astfel, valorile budismului vor triumfa în cadrul hinduismului. Tocmai din această cauză budismul va „dispărea” în India.

Nefiind legat cu stricteţe nici de limba sanscrită şi nici de un teritoriu sau de un public anume, budismul se opune hinduismului general, pentru care adevărul variază întotdeauna în funcţie de context şi de moment. Hinduismul se adresează unor grupuri determinate, diferenţiindu-se în funcţie de fiecare dintre acestea. El are valoare pe teritoriul Indiei, neputând fi expatriat. Aşa cum am arătat mai înainte în cazul rămakrishnaismului, diferenţa dintre budism şi hinduism rezidă într-o universalitate a publicului şi nu într-o universalitate de doctrină. La început, budismul încarnează o anumită sensibilitate religioasă şi intelectuală care nu presupune nici ritualuri şi nici supremaţia brahmanilor. De asemenea, nu exista nicio trimitere la Veda, iar doctrina nu avea nicidecum importanţa pe care Occidentul i-o acordă în general. În momentul în care ritualismul tantric, care pătrunde atât în budism cât şi a

În hinduism, ia locul ritualismului vedic, prezenţa budismul în spaţiul indian nu îşi mai găseşte nicio justificare.

JAINISMUL

Jainismul este mult mai puţin cunoscut decât brahmanismul şi budismul. Două sunt motivele acestui fapt. Mai întâi, acesta nu a avut nicicând o poziţie dominantă în India (chiar dacă au existat mari suverani care au susţinut pentru un timp jainismul). În al doilea rând, jainismul nu a cunoscut, nici în trecut şi nici în prezent, o expansiune extraindiană. Dimpotrivă, în contrast cu budismul, el a rămas până astăzi între graniţele Indiei. Jainismul este un curent de gândire

religioasă centrat pe persoana şi experienţa lui Jina – „învingătorul [spiritual]”. La început, acest curent a avut un destin paralel cu cel al budismului. Întâlnim aceeaşi reacţie împotriva brahmanismului, aceeaşi folosire a unei limbi accesibile tuturor a, aceeaşi revenire la sanscrită în scrierile de după cele canonice, aceeaşi consideraţie faţă de valorile care formează, în ansamblul lor, un cod moral strict etc. La fel de surprinzător este şi faptul că fondatorul acestei religii, Vardhamāna, alias Mahāvīra („Marele erou”), s-a născut în regiunea actuală Patna, deci aproape de locul de naştere al lui Buddha şi cam în aceeaşi epocă (în 599 î.e.n., conform tradiţiei jaina). Ambii fondatori sunt de origine princiară. Vieţile lor evoluează după o aceeaşi traiectorie. Asemenea lui Buddha, care îşi lasă la o parte poziţia, soţia şi copilul, Mahāvīra renunţă la bunurile sale, consacrându-se ascezei şi meditaţiei. După o serie de pribegii obositoare, el obţine iluminarea sub un copac sfânt (tec). După ce va fi predat învăţătura sa, tot restul vieţii, el se stinge la o vârstă înaintată, pare-se în 527 î.e.n., înconjurat de „călugări” şi de discipoli. Se ştie că o bună parte dintre aceştia erau femei. Auditoriul era format, în majoritatea lui, din kșatriya. El a fondat o comunitate, „o biserică”, chiar dacă acest cuvânt nu este foarte potrivit, în care erau admişi bărbaţi şi femei, călugări şi laici.

În doctrina şi practica jainismului există o serie de puncte comune cu budismul vechi şi cu yoga lui Patañjali. Să amintim-numai de importanţa acordată „faptei” (karmari) şi dualismului care opune o multiplicitate de monade spirituale numitey Tra („entităţi vii”) – corespunzând puruşa din Yoga-Siitra – materiei, ce poartă numele de pudgala (echivalentul lui prakjti). Cât priveşte vocabularul, diferenţele, adică specificitatea jainismului, ţin de accentul pus de către fondator pe anumite aspecte.

OMUL INDIAN

din care rezultă nişte consecinţe practice radicale. Căci, dacă Buddha a dorit să păstreze o atitudine moderată, Jina a fost un extremist. El a subsumat concepţiile sale privind „viziunea corectă”, „cunoaşterea corectă” şi „conduita corectă” (formule banale, de altfel!) respectului absolut acordat vieţii. El credea că de vreme ce conduita nu este luminată de o viziune şi de o cunoaştere perfecte, ea va antrena o violenţă, conştientă sau nu, care, la rându-i, va conduce la sporirea actului (karman) personal din ce în ce mai legat de fiinţele la care se raportează şi pe care le răneşte. Această „legare” sau „înnodare” se

opune eliberării (numită nirgrantha – „dezlegare”) jīva. Chiar şi în acest nume se poate simţi sensibilitatea pentru entităţile vii, fapt caracteristic concepţiei jaina: sufletul este viu. Abţinerea de la violenţă reprezintă, prin urmare, pivotul vieţii practice. Din principiul nonviolentei (ahimsa) derivă cele patru „îndatoriri sfinte” (vrata): satya – veridicitatea, asteya – abţinerea de la furt, brahmacarya ucenicia în cele sfinte însoţită de castitate şi aparigraha – renunţarea la posesiunea materială. Recunoaştem aici cele cinci „constrângeri” (niyama) enumerate, printre altele, în Yoga-Siltra (YS, II, 30). Întreaga practică a adepţilor jainismului este ghidată de principiul nonviolentei: de vreme ce nicio fiinţă, fie ea una de dimensiuni microscopice, nu trebuie să fie rănită, orice activitate violentă va fi interzisă. Prin urmare şi raporturile sexuale vor fi interzise deoarece se manifestă prin „violenţă” (hinisă), aducând moartea unor vietăţi microscopice – nigoda. Această castitate absolută conduce la divizarea comunităţii în călugări şi laici, primii având mult mai multe obligaţii decât cei din a doua clasă. Călugării trebuie să se dedice studiului şi transmiterii doctrinei, ducând o viaţă de pribegie deosebit de austeră. Ei trebuie, de asemenea, să suporte în egală măsură neplăceri survenite pe neaşteptate, precum foamea, setea, căldura, animalele etc.

Odată cu conciliul din anul 79, mişcarea s-a divizat între digam-bara – „cei îmbrăcaţi cu cerul” şi svetămbara – „cei îmbrăcaţi în alb”. „Cei îmbrăcaţi cu cerul” practică nuditatea completă, ceea ce îi face mult mai vulnerabili. Dar şi unii şi alţii sunt călugări iteneranţi şi cerşetori (fapt exceptat în perioada ploioasă). Proprietatea călugărului se limitează la un vas pentru cerşit, la un baston şi la o mătură folosită pentru a îndepărta din cale micile vietăţi.

Vom trece aici peste fundamentele ontologice ale doctrinei, cât şi peste toate dezvoltările doctrinare, adesea originale. În ciuda acestora din urmă, adepţii doctrinei yoga, budismului şi jainismului (şi ai altor culte dispărute) se diferenţiază prin accentele puse pe un aspect sau altul

dintr-un ansamblu doctrinar comun. În epoca lui Buddha, Jina şi Patañjali, la marginea brahmanismului, se iviseră noi probleme. Fiecare învăţătură a încercat să ofere soluţiile sale. Aceste răspunsuri au devenit religie doar odată cu trecerea timpului. Ideile îmbrăţişate, aspiraţiile, problemele de rezolvat, toate acestea erau comune.

Problema cardinală a fost aceea a violenţei inerente tuturor acţiunilor. Întrebarea ce se punea era: Cum să eviţi uciderea, înţelegând aici nu doar crima şi victimele de război, ci şi moartea provocată zilnic de om, atunci când face curăţenie, dar mai ales atunci când găteşte? Cum să eviţi cele cinci „crime” săvârşite datorită „cuptorului, pietrei de măcinat, măturii, pisălogului şi bătătorului”. Această listă este oferită de Manu (III, 58) pe care nu-l putem bănui nici de budism şi nici de jainism!

vin

LITERATURA

Literatura constituie elementul cel mai original şi cel mai profund al Indiei antice. Această veche literatură constituie semnul unei spiritualităţi elevate, al inteligenţei şi erudiţiei. Ea a fost exportată şi reinterpretată în întreaga Asie Orientală, prin intermediul textelor originale (în sanscrită sau pali) ori prin medierea traducerilor. Specificul acestei literaturi constă mai ales în îmbinarea, de la bun început, a oralităţii cu erudiţia. Astfel, ar trebui să vorbimmai degrabă despre o „fonetură” decât despre o „literatură”. Oralitatea făcea parte din maniera de redare a textelor cu un statut elevat. Mai mult, cei care cunoşteau textele pe dinafară se bucurau de un prestigiu ieşit din comun datorită statutului elevat şi valorii cu care era investit cuvântul eficient. Cunoaşterea era sinonimă cu învăţarea pe dinafară. Chiar şi astăzi există „învăţaţi” (pândită) care sunt în stare să recite pagini întregi de texte. Predo. ninanţa oralităţii impunea o anumită organizare a diverselor genuri literare. Acest fapt este vizibil în cazul „formulelor” (sutra) şi al ansamblurilor de şutra care sunt scrise într-un stil oarecum telegrafic – învăţate pe dinafară, aceste texte stăteau la baza disciplinei. Dar să nu ne închipuim că oralitatea şi memorizarea ar fi conservat textele mai bine decât scrierea. Cea din urmă a fost, de altfel, utilizată din ce în ce mai mult. Conservarea textelor a fost asigurată cel mai bine pentru operele care aveau un statut privilegiat: texte precum Vedele, opera lui Pănini şi, într-o mai mică măsură, epopeile, au fost bine conservate (totuşi ele nu au fost conservate perfect). La polul opus, se găseşte literatura profană: o bună parte din textele acesteia au fost pierdute sau mutilate. Iar prin aceasta, imaginea noastră despre viaţa intelectuală este şi ea deformată. Ce trebuie reţinut este că opera nu există şi nu capătă veridicitate decât dacă este spusă, adică recitată fără niciun alt suport

suplimentar al memoriei. Pe de altă parte, amintirile pe care le avem în legătură cu recitările pe care le făceam în copilărie ne permit să înţelegem foarte bine rolul configurator pe care îl putea avea memorizarea unor texte cuprinse în volume adesea considerabile. Datorită intimităţii cu opera, interiorizarea acesteia devenea mai facilă.

OMUL INDIAN

SANSCRITA, LIMBA CIVILIZAŢIEI INDIENE

Limba prin excelenţă a civilizaţiei indiene clasice a fost sanscrita. Folosirea sanscritei este definitorie pentru această civilizaţie. Altfel spus „civilizaţia indiană clasică este marcată printr-o arie spaţială sau temporală unde sanscrita constituie principala (însă nu unica) limbă a culturii.

Descrisă de gramaticianul Pănini (în jurul secolului IV î.e.n.), limba sanscrită provine de la populaţiile indo-ariene, fiind fixată printr-un efort concertat de către vorbitorii ei brahmani în ultimele secole ale erei precreştine. Numele îl va căpăta câteva secole mai târziu. Limba sanscrită este numită şi „cuvântul rafinat" (samsknă văc), expresie prin care trebuie să înţelegem că este vorba de o ajustare perfectă, în conformitate cu canonul adoptat prin gramatica lui Pănini. Unitatea culturală realizată prin folosirea sanscritei nu a anulat însă diversitatea lingvistică (astăzi, se mai vorbesc aproximativ 500 de limbi). Populaţiile utilizează în principal o „limbă derivată din cea normativă" (prăkrit), care poate sau nu să fie cea sanscrită sau, la fel de bine, una dintre limbile dravidiene. Fiind modelată în mod artificial prin tradiţia gramaticii, sanscrita este pusă la adăpost împotriva uzurii şi folosirii necorespunzătoare. Ea joacă rolul pe care l-a avut latina în Evul Mediu european, cu diferenţa că ar trebui să vorbim de o latină atent reformulată. Lipsită de mobilitate şi în mare parte artificială, sanscrita a constituit pentru multă vreme, datorită longevităţii sale excepţionale, un punct de coagulare al civilizaţiei indiene.

Această civilizaţie a fost profund marcată de studiile gramaticale asupra sanscritei, începând cu Pănini şi continuând cu exegeţii (Patañjali – sec. I î.e.n.) şi continuatorii gramaticii sale. Gramatica a constituit primul corp unitar de cunoştinţe din India (fiind poate, alături de fonetică, singura ştiinţă în sensul propriu). Ea a servit drept model pentru toate celelalte „ştiinţe". Arta raţionamentului s-a născut în urma reflecţiei asupra limbii, preocupare ce începe odată cu

epoca celei mai vechi Ştiinţe (Veda – constituită, se pare, începând cu 1500 î.e.n.) şi se continuă mai ales în sfera foneticii, gramaticii (vvăkarana) şi a altor discipline lingvistice. Numele dat foneticii este şikşă („învăţătură”), fapt care demonstrează că, la început, această disciplină era cea mai preţuită. Mai întâi s-a gândit asupra sanscritei; doar mai apoi s-a gândit în sanscrită asupra altor domenii de cunoaştere, în acest fel, metoda de analiză a limbii, pusă la punct de gramaticieni, a devenit un instrument cognitiv de raportare la lume. În India, gramatica a jucat rolul pe care matematica şi fizica l-au avut în Occident.

LOERATURA 171

În lunga sa istorie, sanscrita a întâlnit o seamă de alte limbi vernaculare care îi erau mai mult sau mai puţin apropiate (printre cele mai recente să amintim de persană, limba oficială a Indiei, până în anul 1947, şi hindus-tani, numită astăzi hindi) sau care erau complet diferite (cum este cazul tamilei) şi îi făceau concurenţă. Unele dintre acestea, cum sunt pali pentru budişti sau ardhamâgadhî pentru jainişti, aveau cu precădere o funcţie religioasă, pe când altele aveau mai curând o vocaţie literară. Alte limbi, precum tamila, reprezentau nişte concurenţi viabili pentru toate domeniile. Dar niciuna dintre limbile vernaculare nu a avut statutul de limbă sacră şi nu exersat, chiar pe un scurt interval de timp, la scara întregului spaţiu indian, influenţa pe care sanscrita a avut-o prin rolul ei civilizator în cadrul subcontinentului. Totuşi, această influenţă nu a fost niciodată exclusivă. Sanscrita nu a înlocuit formele savante ale limbilor vernaculare, ci s-a ataşat pur şi simplu de acestea. Numeroşi învăţaţi obişnuiau (şi obişnuiesc şi astăzi) să se exprime în două limbi culte.

Influenţa sanscritei se făcea simţită chiar şi dincolo de vorbitorii ei căci, deşi era limba ortodoxismului brahmanic, limba sacră a brahmanilor, sanscrita devenise de asemenea limba celor pe care noi i-am numi „intelectuali”. Chiar şi când brahmanii erau refuzaţi, acest fapt trebuia exprimat, în cele din urmă, în sanscrită. Ea era, mai întâi de toate, limba prin care se exprima legea cea mai înaltă din mai multe puncte de vedere: doctrinar, cognitiv şi formal (cu privire la genurile literare). Deşi nu exista niciun imperiu indian, şi prin urmare, nicio limbă imperială, sanscrita era totuşi o limbă imperială, însă una care aparţinea unui imperiu spiritual. În vremea marilor imperii şi marilor regate indiene, sanscrita nu era asociată acestor state, aşa cum se

întâmpla în cazul limbii greceşti, ce era asimilată imperiului lui Alexandru cel Mare, sau în cazul latinei, alăturată Imperiului roman. Cunoştinţele indiene au fost exportate, fireşte, mai cu seamă în limba sanscrită, pătrunzând în Tibet, China, Asia de Sud-Est, Indonezia etc.

Să luăm de exemplu Rămăvana în sanscrită, una dintre cele două epopei naţionale, referinţă obligatorie a Indiei tradiţionale, care a fost tradusă şi adaptată în majoritatea limbilor vernaculare. Capodoperă a limbii sanscrite, atribuită lui Văluriki, ea a fost considerată de asemenea drept o realizare capitală şi în celelalte limbi majore din India. Să cităm câteva dintre cele mai renumite variante ale Rămăvanei: compusă pe la 1574 de către Tulsî Dăs, Rămacaritamănasa este considerată drept o realizare de frunte ce se află la baza literaturii hindi; pe lângă acestea să mai amintim de variantele lui Kamban (sec. XII e.n.) în tamilă şi a lui Krittivăsa în bengali, care nu sunt mai puţin

Importante. În plus, influenţa limbii sanscrite s-a făcut simţită şi în afara domeniului strict literar şi lingvistic. Artele, în ansamblul lor, au urmat canoanele limbii. Miniaturile sau mandala, templele etc. nu făceau decât să reprezinte în două sau în trei dimensiuni ceea ce exprimau cuvintele: mandala sau un templu vechi nu sunt decât cuvinte transpuse în culori sau în cărămizi. Acestea din urmă nu pot fi „citite” decât prin raportarea la texte.

Cu excepţia limbilor dravidiene din sudul peninsulei (tamila, malayalam, telegu şi kannada), marea majoritate a celorlalte limbi erau derivate, mai mult sau mai puţin, din sanscrită la fel cum toate alfabetele provin din brăhmi, un sistem pus la punct în Antichitate. Fapt este că, în ciuda diversităţii lingvistice, majoritatea populaţiilor considerau sanscrita o limbă ancestrală comună, iar în ţările unde exista un respect faţă da autoritatea Antichităţii, sanscrita era întotdeauna aşezată în faţă.

De-a lungul secolelor, cunoaşterea, aşa cum era firesc, a evoluat nu doar în cuprinzătorul domeniu al ideologiilor, ci şi în medicină, matematică, astronomie etc. deoarece sanscrita era deopotrivă limbă „ştiinţifică” şi limbă literară, religioasă, filosofică etc. Limbă de studiu, limbă normativă, sanscrita a fost limba de comunicare folosită în întreaga Indie (şi, într-o anumită măsură, chiar şi în Asia Orientală). Nu ne va mira, deci, faptul că vocabularul ei era folosit pretutindeni. Limbă sacră a hinduismului, sanscrita nu putea fi nicidecum

modificată. Neputând să schimbe cuvintele, diverşii actori ai vieţii intelectuale schimbau însă conţinuturile. Această evoluţie semantică permitea (şi permite şi astăzi) o lectură nouă a vechilor texte: în acest mod, acestea erau „reprezentate”, adică erau interpretate pe gustul contemporanilor. Chiar dacă acest lucru poate să ne pară scandalos şi lipsit de onestitate, aceste fapte nu mirau pe nimeni. Astfel, un prim comentator putea scoate la lumină un sens aparte al textului, în timp ce, câteva secole mai târziu, un al doilea comentator putea să respingă în totalitate vechea interpretare, folosindu-se de sensuri radical diferite. În concluzie, cuvintele aceluiaşi text puteau servi drept denominatori comuni pentru semnificaţii diferite. Această manieră de reinterpretare a vechilor cuvinte în lumina unor sensuri recent introduse în limbă nu are, fireşte, un caracter ştiinţific, fapt care a condus, în mod constant, la dificultăţi în înţelegerea textelor care sunt uneori, mai ales pentru perioada cea mai veche, singurele mărturii ale trecutului. Când Buddha (sec. V î.e.n.), Patañjali (sec. I î.e.n?), textele tantrice (începând cu secolul VIII era noastră?) şi Hathayogapradâpikă (secolul al XVI-lea e.n.) vorbesc în samādhi la două mii de ani distanţă, aceleaşi cuvinte nu desemnează o aceeaşi realitate.

LITERATURA

Limita dintre dravidâană şi indo-ariană

VRĂCADA /

Harta lingvistică a Indiei

India a fost caracterizată în toate domeniile de puncte de discontinuitate. Chiar şi astăzi, vechile texte, marginalizate tară îndoială, rămân totuşi nişte referinţe. Există astfel o „practică” contemporană a Yoga-Sutra (atât în privinţa interpretării cât şi a tehnicilor – există mii de oameni care practică asana, prănăvama etc). Tot astfel, Veda, abandonată de multă vreme în planurile religiei şi ritului, continuă, în ciuda acestui fapt, să fie recitată. Să ne imaginăm ce s-ar fi întâmplat dacă faraonii continuau să domnească în

Egipt, purtând coroana dublă şi adorându-l pe Amon. În ce fel ne-am mai raporta la cultura elenistică dacă templele greceşti ar mai fi încă şi astăzi pline de credincioşi? în ce fel am mai înţelege Biblia dacă ar mai exista şi astăzi sacrificii religioase care să se săvârşească în Templul de la Ierusalim? Toate aceste culturi, care constituie o sursă vie a civilizaţiei noastre, au dispărut aproape în totalitate. Ele fac

actualmente obiectul de studiu ştiinţific al specialiştilor; monumentele lor sunt străine culturii care le-a succedat. Astfel, Grecia a devenit creştină, Egiptul a devenit musulman, iar iudaismul Templului a dispărut.

În acest context, situaţia textelor sanscrite şi, mai general, a textelor vechi din India, este una aparte, deoarece ele constituie atât o mărturie a unui trecut apus şi incert, cât şi texte ale unui prezent care pretinde a fi continuatorul acestui trecut. Inexactitatea acestor lucruri nu contează prea mult pentru cei ce le susţin sus şi tare. Căci acest prezent revendică, uneori cu vehemenţă, dreptul său de proprietate asttora acestor texte, descriindu-le ca pe un bun naţional. Brahmanii, învăţaţii (pândită), şi chiar întreaga Indie, se consideră drept depozitarii legitimi ai acestor texte, iar interpretările noastre filologice, comparatiste sau de altă natură sunt adesea receptate cu reţinere şi privite ca ceva străin, chiar dacă ele privesc această cultură cu o atenţie binevoitoare. Trebuie să fim întotdeauna atenţi să nu invocăm niciun fel de adevăr care ar putea să rănească orgoliul propriu naţional sau trufia brahmanilor. Brahmanii de astăzi nu sunt deloc conştienţi de faptul că textele care se aseamănă cel mai frapant cu imnurile din Rg-Veda sunt fie corpul de scrieri Găthăs al lui Zarathustra, fie vechile texte iraniene – Yast. În ciuda acestui fapt nu se poate nega înrudirea dintre scrierile re şi gāthā în privinţa limbii, a temelor abordate, a stilului şi a felului de a privi lumea. Nu încape nicio îndoială asupra faptului că Găthăs sunt mai aproape de Rg-Veda decât Mahābhārata, Bhagavad-Gâtă sau Legile lui Manu\ în Occident, nu ne va mira defel următoarea afirmaţie a lui S. Zimmer: „Este un fapt binecunoscut acela că limbile indo-ariene şi iraniene sunt înrudite într-un asemenea grad încât putem vorbi de formele lor străvechi, cea vedică, respectiv cea gâthică, ca de două dialecte ale unei aceleiaşi limbi”. Aceste apropieri legitime ne permit să susţinem că aceste două texte au fost compuse la puţină vreme după ce aceste două dialecte ale unei limbi comune se vor fi constituit. Or, acest tip de discurs ştiinţific nu este, în genere, acceptat în India cu excepţia unui segment redus de universitari indieni (care activează adesea într-o universitate din S.U.A.

LITERATURA

sau din altă universitate neindiană). În 1903 a apărut cartea lui B.G. Tilak, The Artic Home in the Vedas (din care există şi o traducere

franceză cu titlul l'origine polaire de la Tradition vedique, Paris, Les Belles Lettres, 1987). Autorul afirma aici, pornind mai ales de la examinarea informaţiilor astronomice cuprinse în Veda, că populaţia care a elaborat aceste texte locuia atunci sub cercul polar, în Siberia celui de-al doilea mileniu al erei precreştine. La începutul ultimei ere glaciare, din cauza unei răciri a climei, această populaţie ar fi emigrat înspre sud (în Iran şi apoi în India) şi chiar şi în Europa. Să lăsăm deoparte caracterul fantezist al argumentelor criticate de filologii occidentali. Chiar şi în India, în ciuda faptului că Tilak a dorit ca indienii să poată fi mândri de tradiţia lor, această teză a fost combătută deoarece ea susţinea faptul că, înaintea colonizării sale de către populaţiile cunoscătoare ale Vedei (pe la 1500 î.e.n.), India era un pământ barbar. Indienii doreau fireşte să aibă dovezi pentru faptul că Veda a ajuns în Europa, dar trebuia ca acest proces să fi pornit din India, iar Veda să fi fost autohtonă. Şi astăzi, aceste pretenţii au rămas neschimbate.

Limba sanscrită a fost aşadar limba prin excelenţă a civilizaţiei indiene (incluzând aici atât religia, cât şi filosofia), ea a fost de asemenea limba sacră a brahmanilor, rămânând în ochii Indiei cel puţin un obiect al mândriei naţionale (dacă nu şi miză politică).

Având nişte redutabili concurenţi în persana epocii mogule şi în engleza care începe să se impună începând cu secolul al XVIII-lea, sanscrita pierde din ce în ce mai mult teren în privinţa rolului de mediator al cunoaşterii ştiinţifice. Un recensământ, publicat în 1982, al manuscriselor indiene consacrate matematicii în perioada de dominare a sultanilor musulmani arată că 120 dintre acestea sunt în sanscrită, pe când în persană şi arabă există mai mult de 400 de astfel de scrieri. Încă de atunci, folosirea sanscritei este limitată la domeniile tradiţionale, în special la cele religioase. Mai mult, începând cu secolul al XIWea, multe dintre textele religioase sunt compuse în limbile vernaculare. În zilele noastre, chiar dacă există ziare şi reviste săptămânale redactate în sanscrită (fapt ce dovedeşte existenţa unor cititori şi vorbitori), această limbă a devenit una erudită, o simplă referinţă, astfel încât, de mai multe secole, nicio operă majoră nu a mai fost scrisă în sanscrită. În măsura în care ea mai supravieţuieşte încă, acest fapt se datorează persistenţei civilizaţiei indiene clasice în cadrul Indiei moderne. Astfel, ici şi acolo, se mai recită încă din texte vechi de trei mii de ani.

FABULELE, ROMANELE ŞI POEZIA

O parte semnificativă din literatura în sanscrită este greu de abordat. Referinţele mitologice ne lipsesc, iar tehnica sensului dublu, specifică pentru poezia savantă, nu este tocmai uşor de transpus în traducere. În general, diferitele genuri literare aşază împreună anumite caractere formale cu aspectul semantic. Adesea, se întâmplă ca ceea ce noi numim „sens” să aibă un caracter secundar. De aici rezultă şi limitele oricărei traduceri, care, concentrându-se în redarea sensului, pierde din vedere aspectele formale. Se întâmplă, nu arareori, ca traducerea să fie înnobilată după criteriile estetice ale limbii traducătorului.

Totuşi, există anumite genuri şi anumite opere care pot fi traduse destul de fidel şi care rămân accesibile sensibilităţii noastre. Acesta este cazul abundentei poezii gnomice. Maximele, cugetările etc. au fost întotdeauna un gen apreciat. Ele au constituit părţi considerabile din Mahâbhărata şi din Rămăvana. Ele sunt prezente şi în fabule şi în tratate juridice; chiar şi în tratatele tehnice putem întâlni acest gen de versuri. În general, ele sunt redactate sub formă de sioka (4 păda de opt silabe cu o pauză după al doilea picior – păda), iar simplitatea versului dimpreună cu stilul concis au permis autorilor să dea curs liber artei formalizante. Temele abordate sunt diverse. În Cāṇakyanâti, de exemplu, se vorbeşte de dragoste, de relaţiile sociale, de religie şi de inteligenţa practică. În fond, ca şi în cazul proverbelor noastre, în aceste versuri este conţinută întreaga învăţătură a ceea ce trebuie şi a ceea ce nu trebuie să se facă:

„Să nu începi tu lucrurile, acesta este un prim semn de inteligenţă; să duci la capăt ceea ce a fost început, acesta este un al doilea semn de inteligenţă”.

(Pancatantra, III, 4)

Aceste maxime au fost regrupate sub forma unor antologii, ajungându-se chiar în punctul în care unii dintre cei mai buni poeţi compuneau direct „sute” (Sataka) sau Centurii. Printre acestea se numără şi cele trei Centurii (Sataka) ale lui Bhartrhari, care constituie un punct culminant al acestui gen literar. Autorul poartă numele unuia dinte cei trei mari filosofi-gramaticieni, cu care a fost, poate, contemporan căci, după cum se pare, au existat doi Bhartrhari. Prima dintre centuriile poetului Bhartrhari este dedicată sentimentului

iubirii (smgăra), cea de-a doua, „conduitei” (riâti), adică artei
LITERATURA
de a trăi, iar a treia, „domolirii pasiunii” (vairagya). Fiecare dintre acestea formează un întreg care poate fi savurat aparte. Într-un stil diversificat şi într-o limbă minunată, se fac auzite îndoielile şi melancolia autorului, exprimate adesea pe un ton sceptic, acid, dar nu lipsit de o anumită deferentă.

„Tu erai eu, eu eram tu, acestea au fost dispoziţiile noastre sufleteşti Astăzi, tu eşti tu, iar eu sunt eu, cum să fie, oare, cu putinţă un asemenea lucru?” (Smgăra)

„Cei care ne-au zămislit s-au dus de multă vreme, cei alături de care am crescut mai există doar în amintire, iar noi, cei de astăzi, care Qe aşteptăm sfârşitul în fiecare clipă, noi suntem în aceeaşi situaţie cu arborii de pe malul nisipos al unei ape”.

Scrierile lui Bhartrhari au fost, fireşte, imitate în sanscrită şi în alte limbi vernaculare.

În literatura epică, trebuie făcută distincţia dintre roman şi fabula. Primul este un kăvya în proză – el va dispune, aşadar, de un stil susţinut şi de o formă bine cizelată; cadrele sale sunt date de lumea brahmanilor, a regilor şi a prinţilor. Ca exemplu, putem invoca „Istoria celor zece prinţi” (Daşakumăracarită) a lui Dandin, care a fost, de altfel, şi un poet renumit. Pe de altă parte, fabulele compuse într-un limbaj simplu, adică incorect, se adresează mai cu seamă comercianţilor, ţăranilor, pungaşilor şi mijlocitorilor. În aceste scrieri, este luată peste picior credulitatea unora şi este ridicată în slăvi inteligenţa practică a altora. Brahmanii nu sunt întotdeauna nişte sfinţi, iar sfinţii nu sunt întotdeauna ceea ce se crede că ar trebui să fie. Fabula se foloseşte din plin de figurile animale, iar şacalul joacă acelaşi rol cu cel jucat la noi de către vulpe. „Fabulele” (kathă) erau binecunoscute datorită numeroaselor lor rezumate, dar şi mulţumită traducerilor şi adaptărilor care au trecut dincolo de spaţiul indian. Unele dintre aceste teme pot fi regăsite în o mie şi una de nopţi sau în fabulele lui Esop sau La Fontaine. Colecţiile de texte se prezintă sub forma unei naraţiuni care abordează o temă generică, iar în această naraţiune-cadru fabulele sunt introduse pentru a ilustra ideea centrală. Dintre culegerile considerate, pe drept cuvânt, cele mai celebre să amintim „Cele cinci tratate” (Pancatantra), „Oceanul plin de poveşti” al lui Somadeva (pe la 1070) sau „Cele douăzeci şi cinci de

poveşti ale lui Vetăla”, alias, „Poveştile vampirului” (Vetălapancavi/nsatika). Să amintim şi „Cele şaptezeci de poveşti ale unui papagal” (autorul şi data sunt controversate), în care un papagal povesteşte 69 de istorii unei tinere

OMUL INDIAN

femei, tentată să îşi ia un amant în intervalul în care soţul este plecat în călătorie; poveştile sunt atât de interesante încât soţia infidelă (cu gândul doar) îşi amână de fiecare dată pe ziua următoare punerea în practică a intenţiilor sale (legate de adulter); soţul se întoarce la timp acasă, iar morala ar fi că datorită acestor povestiri care i-au ţinut spiritul treaz, femeia a evitat săvârşirea pasului greşit. Să ascultăm un pasaj din fabula intitulată „Pisica, vrabia şi iepurele” care este extrasă din Pancatantra:

„Dar eu sunt bătrân şi nu pot auzi vorbele voastre de la distanţă. Ţinând cont de acest fapt, apropiaţi-vă şi explicaţi-mi pricina voastră, pentru a vă putea judeca întru adevăr, şi pentru a putea pronunţa o sentinţă care să nu îmi zădărnicească drumul spre cer”.

Aici se află poate sursa unei fabule scrise de La Fontaine pe care cititorul va avea plăcerea să o recitească. Autorul francez nu a avut acces la original, ci la o versiune tradusă din persană. Aceasta este o dovadă a faptului că fabulele călătoresc şi sunt adaptate în funcţie de spiritul poporului şi limbii respective. Dar este posibil, la fel de bine, ca fabulele asemănătoare să se fi născut în mod independent unele faţă de altele. Oricum, este limpede că India nu este patria tuturor fabulelor şi poveştilor!

Romanul nu este, cu siguranţă, expresia cea mai adecvată geniului indian. Multe dintre operele renumite, cum ar fi „Povestea lui Harşa” (Harşacarita) sau Kădambarî, ambele fiind opere ale poetului de curte Bana (sec. VII), sunt realizate conform procedeelor şi convenţiilor literare. Acestea sunt nişte „poezii savante” (kăvya) în proză, a căror lectură este dificilă, dacă nu chiar iniţiatică: cuvintele compuse pot cuprinde zeci de componente, o frază se poate desfăşura pe mai multe pagini, iar povestirea cu tema convenită înaintează cu paşi mici şi întrerupţi de lungi descrieri în care iese la lumină virtuozitatea autorului. Aceste scrieri sunt rezervate cunoscătorilor: ele nu constituie atât un prilej pentru lectură cât un obiect ce se poate savura şi cerceta. „Povestea celor zece prinţi” (Dasakumăracarita) a lui Dandin (sec. VII) este, dimpotrivă, o lucrare accesibilă, a cărei

traducere poate constitui o lectură plăcută. Povestirile prezente aici sunt adesea istorii amoroase pline de vervă, iar sursele din sanscrită sunt folosite cu măsură. Fabulele şi romanele constituie sursele literare cele mai realiste. Ele cuprind uneori indicaţii asupra felului în care indienii gândeau, trăiau, se iubeau şi se detestau şi asupra credinţelor şi superstiţiilor.

Alături de aceste povestiri în proza vulgară sau savantă, kăvya în versuri este, în cadrul poeziei, genul nobil prin excelenţă. Fireşte, poezia nu se

citeşte în linişte ci se recită, în cele mai multe cazuri, în mod public. De altfel, scrierea (kăvya) este uneori divizată în „vizibilă şi sonoră” (di-syasravya), primul termen fiind rezervat teatrului, al doilea, poeziei. Personalitatea autorului nu se manifestă în construcţia narativă – el evocă adesea o poveste general cunoscută (ea poate relua unul dintre episoadele din Mahābhārata sau din Ramăvana). Ceea este propriu genului kăvya constă în importanţa acordată formei. Iar când afirmăm acest fapt ne gândim deopotrivă la gramatică, poetică, metrică şi lexicologie. Există până şi poezii gramaticale, în care fiecare strofă ilustrează o regulă din tratatul gramaticianului Părtini. Mai pot fi, de asemenea, întâlnite nişte dhătukăvya în care diferitele strofe ilustrează cele 2000 de rădăcini verbale! Kăvya înseamnă deci tehnică şi reclamă stăpânirea perfectă a tratatelor despre aliteraţie, stil gnomic, sens dublu, aluzie şi imagine, fapt la care se adaugă şi necesitatea unei bune cunoaşteri a filosofiei, teologiei şi politicii. Toate acestea pot fi întâlnite în orice strofă, fiecare fiind un poem în miniatură. Traducerea acestui gen de versuri este, prin urmare, dificilă, riscând să devină greoaie şi complet indiferentă sensibilităţii noastre.

Maestrul acestui gen a fost Kālidāsa (sec. V?). El profită, adesea, de bogata sinonimie a sanscritei, fiecare cuvânt trebuind să fie citit de două ori, în registre diferite. Astfel se întâmplă, de exemplu, în prima strofa din cântul al XII-lea din Raghuvamsa (Descendenţa fiilor soarelui – cei din familia Râma), în care viaţa eroului (aici, Dasaratha, tatăl lui Râma) este comparată cu arderea unei lămpi cu ulei. Fiecare dintre cuvinte are un sens dublu: clasă se referă deopotrivă la viaţă şi la feştilă, sneha înseamnă atât ulei cât şi plăceri carnale, iar vişaya reprezintă atât recipientul pentru ulei cât şi obiectele senzaţiilor:

„Totuşi, el consumase din uleiul plăcerilor carnale, iar acum îi venise şi vremea sa. Se apropia de clipa în care se va stinge, asemenea văpăii unei lămpi la răsărit de soare”. (trad. fr. Renou)

Pe lângă poezie, mai există tratatele de poetică. Am putea crede că rafinamentul reflecţiei asupra genului poetic a fost transferat asupra poeziei însăşi. Tratatele „ornamentelor” (alainkăra), foarte numeroase, s-au impus, mai ales în epoca târzie, ca un gen autonom. Ele conţin învăţături asupra a ceea ce „poeţii de curte” trebuie să ştie în materie de poetică. Cel mai apreciat dintre tratatele de referinţă rămâne „Oglinda aluziilor” (Dhvanvăloka), aparţinând lui înandavardhana (sec. al IX-lea). Dar cele mai uzitate tratate au fost, şi mai sunt şi astăzi, cele târzii, în care predomină pasiunea

OMUL INDIAN

clasificărilor şi subdiviziunilor proprie spiritului indian. Chiar şi în zilele noastre, un învăţat tradiţional cunoaşte câteva tratate de gramatică (vvăka-rana), înţelegând aici şi fonetica, şi de „logică modernă” (navyanvă va), ce întrunesc speculaţiile antice cu rafinatele completări, aduse mai ales de către Gangesa, în secolul al XIII-lea. El cunoaşte, de asemenea, şi câteva dintre „tratatele asupra ornamentelor [poetice]” ţaiamkărasăstra). Ultima disciplină ţine locul „exegezei” (Mâmămsa) consacrate interpretării Vedei. Cele trei discipline formează un trunchi comun în setul de cunoştinţe generale ale unui învăţat. Poetica este cu atât mai importantă cu cât procedeele şi convenţiile sale au un domeniu lărgit de aplicare. Diversele discipline teoretice recurg adesea la astfel de convenţii, fapt pentru care anumite tratate de medicină, matematică ori astronomie sunt scrise în versuri savante. Iată definiţia unui tip de comparaţie (pratâpopama), care este doar unul dintre multiplele mijloace „ornamentale”:

„Când obiectul comparat este ales dintre acelea care servesc, de obicei, ca termen de comparaţie, atunci avem o „comparaţie inversă” (pratâpopama). Astfel, vom putea spune că luna seamănă cu chipul (său)”.

În fond, luna este termenul de comparaţie obişnuit pentru chipul (frumos!) al unei femei. Aici, însă, în această expresie care semnifică o „lună frumoasă”, obiectul comparat (luna) este raportat la un termen de comparaţie (chipul) care joacă, îndeobşte, rolul obiectului comparat.

În Dhvanvăloka, autorul explică importanţa şi natura poeziei

(dhvani): prin sensul exprimat, care trebuie să fie explicit, poetul ne face să înţelegem ceea ce este doar implicat, sugerat, iar această artă de a vorbi despre ceva fără a-l numi stă în centrul creaţiei poetice:

„La fel cum un om care doreşte să vadă clar are grijă de flacăra lămpii sale, pentru că doar astfel îşi poate atinge scopurile, tot astfel poetul îşi dă întreaga silinţă pentru ca sensul exprimat să trimită ia celălalt sens. [...] Genul de poezie în care cuvântul sau ideea trimit la un sens (implicat), având deci un rol secundar, este numit, de către erudiţi, dhvani. [...] Acest gen se bazează pe relaţia care există între expievi aluzivă şi cea la care se face aluzie".

LITERATURA

TEATRUL INDIAN

Având o origine controversată, teatrul face obiectul unui învăţământ special (năţyasăstra) în care teoria prevalează asupra practicii. Scrierea lui Bharata, Năţyasăstra, poartă chiar numele acestei discipline. Unul dintre aspectele cele mai curioase, dar totuşi caracteristice, este acela că în drama clasică şi în toate marile genuri personajele de rang înalt (brahmanii şi regele) vorbesc sanscrita, iar celelalte (mai cu seamă femeile, chiar şi cele de rang înalt), diverse limbi vulgare (prăkrii). Acest fapt demonstrează că, în epoca clasică, sanscrita şi diferitele dialecte savante erau înţelese de un public larg. Tocmai din această pricină, acest gen a fost afectat de lenta decadenţă a culturii sanscrite, care începe, se pare, la începutul celui de-al doilea mileniu. Piesele de teatru folosesc intrigi preluate din fabule sau chiar din episoade din Mahābhārata sau Rămăvana, care sunt remaniate de către autori. Tema predominantă este aceea a sentimentului amoros. De obicei, eroul iubeşte o prinţesă frumoasă, sentiment pe care şi prinţesa i l-ar putea arăta dacă nu ar interveni un eveniment care să se interpună între cei doi îndrăgostiţi. Printre autorii cei mai apreciaţi se află Sudraka, autorul piesei Mrcchakatita (secolul IV?). Aceasta prezintă cu un pronunţat realism lumea justiţiei, cea a curtezanelor, viaţa de la curte etc. Dacă eroii au un caracter nobil, există, în schimb, un brahman care a ajuns tâlhar şi un bărbier care a ajuns călugăr budist. Maeştrii acestui gen literar au fost, totuşi, Bhavabhuti şi mai ales Kālidāsa. Kālidāsa este nimeni altul decât autorul scrierii Sakuntală, care este considerată capodopera teatrului indian. Piesa a fost una dintre primele scrieri sanscrite traduse în limbile europene (între 1789 şi 1803). Mai mult, ştim că despre ea s-au scris mai mult de

douăzeci şi cinci de comentarii. Apreciată de Goethe, Sakuntală a fost jucată, până în zilele noastre, în sanscrită şi în adaptări în tamilă, hindi etc. Ca şi în poezia sa, Kālidāsa foloseşte o limbă fină şi elegantă, lipsită de pedanterii, aproape eterică. El surprinde foarte bine suferinţele şi bucuriile sufleteşti ale îndrăgostiţilor şi cunoaşte arta de a aduce la expresie natura indiană şi viaţa calmă de mănăstire. Concret, povestea, liber adaptată după epopee, este aceea a frumoasei Sakuntală logodită în secret cu regele Dushyanta. La un moment dat, pierdută în visul său de amor, tânăra fată uită să salute un ascet ranchiunos, care o va blestema. Ca urmare a acestui fapt, cei doi amanţi vor fi separaţi prin uitare. Povestea se termină cu bine, căci deşi regele a uitat persoana pe care o iubea, el nu a uitat şi dragostea pe care i-o purta. Inelul pe care i l-a oferit frumoasei Sakuntală, şi care este găsit de un pescar, îi

OMUL INDIAN

permite să îşi recapete memoria. Tocmai acest „semn” este cel evocat în titlul întreg al scrierii – „Sakuntală [câştigată] datorită semnului de recunoaştere”, în cele din urmă, cei doi amanţi se regăsesc.

Aceste scrieri rămân totuşi greu de apreciat din perspectiva limbilor şi sensibilităţii noastre. Delicateţea sentimentelor poate să ni se pară prea afectată, frumuseţea textului sanscrit, prea încărcată de convenţii literare, iar povestirea, lipsită de cel mai elementar simţ al realităţii. Iată, spre pildă, felul în care Kālidāsa o descrie pe Sakuntală ce îi apare ca

„O floare pe care nimeni nu a mirosit-o, o mlădiţă pe care nicio gheară nu a atins-o, un giuvaier neprelucrat, o miere nemaivă? ută pe care nimeni nu a gustat-o încă. Frumuseţea sa desăvârşită este ca un fruct al tuturor acestor virtuţi. Nu ştiu cine dintre pământeni va fi ales de către Creator pentru a se uni cu ea!”

LITERATURA EROTICA

Literatura erotică indiană purcede din trivarga, altfel spus din diviziunea activităţilor în dharma, artha şi kăma. Această clasificare se oglindeşte, în plan literar, în cele trei discipline – dharmaşăstra, arthasăsira şi kăma-săstra. În privinţa celei din urmă, opera de referinţă, imitată ulterior, este Kămasutra lui Vătsvă vana (aproximativ între secolele IVA ŞI VI). Aceasta constituie una dintre acele părţi de literatură în care, în ciuda exceselor datorate maniei clasificării (diferitelor tipuri de sărut sau de semne!), se surprinde pe viu viaţă

cotidiană. Nu este vorba de viaţa ţăranilor şi nici de aceea a regilor, ci de aceea a „orăşeanului de viţă nobilă” (năgarika), bogat, cultivat, şi căruia îi place să-şi trăiască viaţa. Să nu ne închipuim că ar fi vorba de un tratat parodic sau de un expozeu legat de arta de a se salva, în mod tacit, de la păcatul rău mirositor al cărnii. Scrierea este sobră, redactată (cu multe interpolări) în mod corespunzător de către un brahman care a moştenit o tradiţie care cuprinde şi câteva nume vedice. Comentată în mai multe rânduri, această operă este bine scrisă şi seamănă, ca stil, cu Arthasăstra lui Kauţilya. Arta de a cuceri o cetate sau regat reclamă o strategie care este adoptată şi în arta de a cuceri o inimă sau un trup. Reputaţia sa ieşită din comun nu va fi confirmată în urma lecturii şi este de dorit ca aceasta să se facă folosind nişte ediţii lipsite de miniaturile din epoca mogulă (care este datată, în general, între secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea, pe când scrierea datează, probabil.

LITERATURA

din secolul V!). Nu există, aici, niciun fel de materializare a tantrismului, aşa cum se sugerează.

O scurtă prezentare a conţinutului acestei scrieri ne-ar permite să ne facem o idee despre ea. Dintre cele şapte capitole, primul este general şi prezintă tabla de materii şi cele trei „finalităţi umane”, adică trivarga. Al doilea capitol este consacrat actului amoros, cât şi unor artificii menite să-l stârnească. Al treilea capitol tratează despre arta de a seduce tinere fete care, o dată ce sunt seduse, vor trebui luate în căsătorie. Al patrulea capitol descrie diferitele situaţii prin care trece o femeie măritată (care poate fi prima sau a doua soţie, separată sau alungată), dar şi viaţa femeilor în apartamentul destinat lor (gineceu). Aici putem găsi un amestec destul de straniu de sfaturi în dragoste şi de prescripţii morale. Al cincilea capitol este consacrat femeilor care au amanţi. Este vorba de un adevărat tratat asupra artei adulterului (cum să îl comiţi şi cum să îl eviţi). Cel de-al şaselea capitol priveşte curtezanele şi modul în care ele trebuie să procedeze pentru a câştiga bani, ceea ce trebuie să fie unica lor preocupare (avem de-a face cu un capitol dedicat raportului dintre artha şi kăma). Ultimul capitol, numit şi cel „secret” (au panişadika), expune diverse sfaturi magice, medicale şi estetice privind chestiunile amoroase. Ansamblul tratatului este covârşitor şi cuprinde un expozeu precis a 64 de arte pe care curtezanelele şi amanţii trebuiau să le cunoască, un tratat de tipologie

feminină, de geografie indiană feminină, de enumerări ieşite din comun ale diferitelor tipuri de semne ale îndrăgostirii etc. Printre artele invocate, se numără muzica vocală şi instrumentală, dansul şi pictura (care se găsesc în prim-plan), arta toaletei şi artele legate de conversaţie (cea ghicitorilor sau cea a recitării). Există şi alte arte invocate care, în acest context, ar putea să ne mire – este vorba de artele care ţin de jocurile de societate sau de erudiţie. Să mai spunem că noţiunea pe care noi o avem despre dragoste este, în mod evident, absentă atât în această scriere, cât şi în celelalte texte sanscrite. Kămasutra este, în ansamblul ei, o operă care îmbină seriosul cu plăcutul şi care dă dovadă de un bun simţ al realităţii, de rafinament în tratarea emoţiilor şi de poftă de viaţă. Maxima de la sfârşitul capitolului IV este relevantă, în acest sens:

„Înainte de a relua legătura cu un amant mai vechi, o femeie înţeleaptă trebuie să se asigure că această nouă legătură va fi însoţită de fericire, prosperitate, plăcere şi amiciţie”.

Fireşte, şi poeţii au cântat amorul carnal., Amantul şi amanta” (năvaka şi năvikă) îşi exprimă, explicit sau printr-un subtil joc al aluziilor.

OMUL INDIAN

dragostea împlinită sau cea aşteptată în separare, durerile trădării sau atentatul la pudoare:

„Tot ceea ce cuplul a vorbit aseară „A fost ascultat de papagalul familiei.

Dimineaţa, dat fiind că el vorbeşte prea multe în faţa părinţilor, Tânăra femeie i-a pus în deschizătura ciocului o piatră preţioasă de la cerceii săi: Cuprinsă de rușine, dintr-un sâmbure Ea a făcut un căluş!” (Amarusataka, 15)

Lirismul de natură religioasă a constituit şi el o sursă de inspiraţie pentru numeroase opere. Emoţia specifică religiei devoţiunii (bhakti) a cuprins sufletul poeţilor. Trăirile îndrăgostiţilor – tânărul Krşna şi păstoriţa Rădhă – sunt descrise şi celebrate în „Cântecul Păstorului” (Gâtagovinda) din secolul al XII-lea. Această pastorală, oarecum naivă, aparţinând poetului bengalez Jayadeva, a cunoscut un succes continuu până în zilele noastre.

În cadrul acestei imense literaturi, dublată adesea în limbile vernaculare, cele două epopei, Mahābhārata şi, într-o mai mică măsură, Rămăvana, constituie nişte creaţii centrale, din toate punctele

de vedere. Rămăvana, scrisă într-o limbă poetică şi îndulcită, apare ca o reluare estetică, oarecum insipidă, a Mahābhāratei. Se spune că Vălmâki, autorul ei, ar fi fost „cel dintâi poet”, dar acest fapt pare a fi doar o scuză pentru câteva din stângăciile sale. Lucrarea nu este, cu excepţia câtorva pasaje, un expozeu al unor idei şi speculaţii filosofice. Aceasta pare să fie şi cauza pentru care ea a fost completată în mai multe rânduri, mai ales prin anexarea scrierii Yogavăsiştha (compusă în Kaşmir. Între secolele al IX-lea şi al XII-lea). Totuşi, Rămăvana a avut, în planurile cultural şi literar, mai multă importanţă decât mai vechea scriere a cărei moştenitoare este, fiind transmisă peste tot în aria civilizaţiei indiene.

LITERATURA

RĀMĀYANA

În ciuda celor trei soţii şi a haremului său important, regele Dasarafha, care domneşte în cetatea Ayodhvă („Cea invincibilă”) din Kosala (Binarul de astăzi), nu are niciun urmaş. El oferă jumătate din sămânţa sa primei soţii, un sfert, celei de-a doua, iar celei de-a treia, favoritei sale, a opta parte. A doua optime este oferită, în continuare, celei de-a doua soţii. În timpul acestor evenimente din regatul de pe pământ, zeii vin să îl implore pe Vișṇu să coboare (avatăra) pe pământ pentru a scăpa lumea de Răvana, un rege-brahman din neamul Rākṣasa (care era compus din demoni). Răvana obţinuse din partea lui Brahma favoarea de a fi invincibil: nici zeii şi nici asupra nu îl vor putea ucide. Totuşi el a omis de pe lista sa oamenii, considerându-i nişte creaturi prea slabe, altfel spus, insignifiante. De aceea, pentru a putea lupta cu această făptură, Vișṇu va trebui să se încarneze în om.

Dintre copiii care se nasc din sămânţa lui Dasaratha, Râma este primul născut, fiind tară să ştie încarnarea lui Vișṇu, Bharata, mezinul, fiul favoritei Kaikeyî, iar Lakşmana şi Satrughna sunt pruncii zămisliţi de cea de-a doua soţie. Copilăria copiilor este una fericită. Foarte devreme, Rama este chemat să se înfrunte cu demonii Rākṣasa, iar odată cu primele lupte, el primeşte nişte arme magice care îi vor fi de folos mai târziu. În acest fel, ajunge să mânuiască arcul lui Śiva, prin care putea ţine piept oricui. Cu ocazia căsătoriei unui războinic (svayamvara), în care femeia îşi alege soţul, el învinge în luptă toţi pretendenţii şi cucereşte inima lui Sită („Brazdă”), născută din pământ. Urmează celebrarea nunţii lui Rama, încarnarea Zeului şi a absolutului, cu Sită, încarnarea tuturor perfecţiunilor din lumea noastră relativă.

Ar fi fost paradisul pe pământ dacă, din cauza unei greşeli mai vechi a tatălui său, Râma nu ar fi trebuit, în cele din urmă, să se exileze în pădure cu soţia sa, vreme în care, în Ayodhvă, a rămas la domnie, în numele fratelui său, fiul mijlociu. Povestirea ia amploare în momentul în care Răvana, regele demonilor Rākṣasa, personajul negativ al istorisirii, reuşeşte să o răpească pe Sită. Acest fapt este imediat urmat de „călătoria lui Rama” (Rămăvana), pasaj care dă şi numele epopeii. Este vorba de o îndelungată aventură, în care Râma îşi caută nevasta; absolutul îşi caută, într-un fel, relativul. Reţinută ca prizonieră în Lankă, oraşul lui Rākṣasa, dar păstrându-şi virtutea, Sită se lamentează şi

aşteaptă. Rama va trebui să găsească locul unde este închisă consoarta lui, să strângă o armată şi să reuşească să o treacă de pe continent pe insula lui Lankă. În toate aceste demersuri, el va primi ajutorul lui Hanumăn, zeul-maimuţă, încarnare a „vântului” (Văvu). Toate acestea se încheie cu o lungă bătălie, în care, după tot soiul de peripeţii, Râma îl înfruntă şi îl omoară pe Răvana. Cei doi (soţul şi soţia) s-ar fi putut reîntâlni dacă Râma nu ar fi afirmat că el s-a luptat pentru propria-i onoare şi nu pentru a o regăsi pe Sâtă, pe care o bănuia că a devenit impură. Căci, nu va fi fost ea, oare, atinsă, sau cel puţin văzută, de Răvana? în continuare, Râma află că el este încarnarea lui Vișṇu, în vreme ce Sâtă este nimeni alta decât Sri („Splendoarea”), consoarta sa. Fiind convins de aceste fapte, Râma îşi încheie exilul, consimţind să se reîntâlnească cu Sâtă şi să revină, alături de ea, în capitala Ayodhvă. Însărcinată cu doi gemeni, Sâtă devine din nou ţinta zvonurilor publice, trebuind să părăsească oraşul înainte ca cei doi copii să se nască. Ea este primită la ermitajul înţeleptului Vălmâki. Acesta îi va învăţa pe cei doi gestul tatălui lor, pe care îl vor cânta în faţa lui. De acum încolo, descendenţa lui Rama este asigurată, ordinea este restabilită în lumea demonilor, iar pământul şi-a regăsit liniştea. Toţi eroii pot acum să moară pentru a-şi părăsi copurile umane şi a urca înapoi în cer.

Cât priveşte Mahābhārata, aceasta este inferioară din punct de vedere literar, dar este mult mai complexă şi mai completă. Totuşi, se pare că imensul text Harivamsa, un fel de purăna krşnait, a fost adăugat în secolul IV. Mahābhārata este cartea prin excelenţă, fapt dovedit şi prin aceea că, numită „cea de-a cincea Veda”, această scriere

afirmă despre ea însăşi că „Tot ce există în alte părţi se regăseşte aici, iar ceea ce se găseşte aici nu există niciunde în altă parte” (XVIII, 5, 38). Data la care a fost compusă (înaintea secolului I?) constituie, la rândul ei, o raţiune pentru interesul sporit pentru această operă. Lucrarea este posterioară vedismului, la care există anumite trimiteri critice, dar pioase. Contemporană cu expansiunea budismului, Mahābhārata precede totuşi hinduismul sectar. Prin valorile pe care le impune, această scriere stă la originea diferitelor dezvoltări din cadrul hinduismului. Avem de-a face cu un soi de enciclopedie vie aparţinând brahmanismului în curs de naştere şi adresându-se regelui. Povestitorul se numeşte Vaisampăvana („Cel care merge înspre rege”). Nu ne este greu să ne imaginăm figura bardului recitând această capodoperă a cuvântului în faţa unui auditoriu regal (prezenţa scribului Ganesa chiar la începutul lucrării este curioasă pentru că, mai departe.

nu se mai pomeneşte nimic despre el; să fie vorba de o interpolare?). Ar trebui să vorbim nu de una, ci de mai multe Mahābhārata, atâta timp cât ne este imposibil să recunoaştem versiunea originală, în măsura în care aceasta va fi existat cu adevărat. Multitudinea de versiuni, orale şi, mai apoi, scrise în diverse alfabete, conduc la existenţa unor diverse variante (în unele cazuri, acestea sunt cumulate). Această diversitate se datorează probabil improvizaţiei care însoţea, la început, orice act recitativ. Versiunea pe care astăzi o

Rămăvana

Râmăvana este povestea unei despărţiri-Rama, regele desăvârşit, a fost exilat în pădure pentru a nu nesocoti cuvântul tatălui său Sâtă, consoarta lui Râma, a fost răpită de Răvana, un demon-brahnan cu zece capete în urina bătăliei finale, Răvana este învins Aici, putem observa regăsirea celor doi son, în vreme ce Răvana zace întins pe pământ Deşi este o soţie ireproşabilă, Sită, bănuită în urma unui zvon public, este repudiată de Râma

considerăm a fi de referinţă nu este decât un rezultat al hazardului istoric. Ea a fost versiunea scrisă în secolul al XVII-lea, care s-a impus atunci într-o parte din nordul Indiei.

Una dintre caracteristicile Mahâbhâratei constă în aceea că ea nu poate fi datată şi localizată. Nimic nu ne permite să amplasăm

această istorisire undeva, într-un punct din cursul istoriei. Aici nu este pomenit niciun eveniment politic sau de altă natură, în ciuda tentativelor indiene contemporane de a evidenţia astfel de evenimente. Există, fireşte, anumite descrieri, dar acestea nu depăşesc cadrele tematicii literare convenţionale – există, de exemplu, un palat regal, un oraş în sărbătoare, o pădure sălbatică, un peisaj muntos, un câmp de bătălie etc. În ciuda celor 90.000 de versuri (în principal sloka de câte 32 de silabe), în cele din urmă nu aflăm decât foarte puţine lucruri despre realităţile lumii Indiei clasice. Nu doar istoria şi locurile au un caracter mitic, ci întregul univers material este impregnat de-o imprecizie lingvistică. Astfel, deşi aceste texte gem de arme, noi suntem, în cele din urmă, incapabili să le descriem. Cât priveşte valorile care animă acest text, învăţăturile sunt contradictorii şi scapă oricărei încercări de clasificare (iar în această lucrare exista destule prelegeri filosofice – v. mai ales cea a lui Kxşna din Bhagavad-Gâtă). Să fie oare problema acţiunii cea care domină aici? întrebarea principală pare să fie „Putem fi şi acţiona în – acelaşi timp?”. Această întrebare, ca şi textul însuşi de altfel, este destinată regilor, fapt pentru care metafizica nu este expusă ca atare, ci este dizolvată într-o povestire cu multiple digresiuni. Astfel, putem vorbi de existenţa unei „Rămăvana” povestită în Mahābhārata. Deşi este vorba de relatarea unei bătălii, taberele care se înfruntă pe câmpul de bătălie sunt slab conturate: zeul Krşna este de o parte a frontului, iar armata se găseşte în cealaltă parte a câmpului de luptă. Maestrul armelor se află într-o parte, iar discipolii săi, de cealaltă parte. Până şi familia regală este împărţită. Aici are loc o luptă fratricidă care se încheie prin dispariţia tuturor, căci, în final, toţi războinicii, buni sau răi, ajung în ceruri, iar pământul este uşurat de furia lor. Motivul pentru care zeul Krsna îşi face simţită prezenţa pe pământ este următorul: el doreşte să distrugă toţi aceşti războinici, să purifice atmosfera, să uşureze pământul ameninţat, iar în acest scop, el va organiza un război apocaliptic prin care timpul este regenerat. Mahābhārata nu este nicidecum un text pacificator, ci este istoria unui act sacrificial, în care, contrar sacrificiilor vedice, ofranda nu este un simplu substitut al celor ce aduc jertfa, ci victimele sacrificate, iar cei ce aduc jertfa se confundă, găsindu-şi pieirea. Mahābhārata este cartea de căpătâi a civilizaţiei indiene clasice, care

LITERATURA

reprezintă punctul de vedre al castei kșatriya, fiind însă

exprimat prin intermediul brahmanilor. Unii văd în această scriere o reacţie brahmanică la expansiunea din acea vreme a budismului.

MAHABHĂRATA

Să oferim un rezumat al acestei impresionante opere, limitându-ne la firul epic central şi lăsând deoparte povestirile anexe, cât şi întreruperile cu funcţie didactică, uneori exagerat de lungi, aşa cum este cazul pentru „Cântecul celui fericit” (Bhagavad-Gâtă).

Pământul este suprapopulat şi, neputând să mai suporte o astfel de situaţie, asupra vin să se plângă inamicilor lor, zeii. Toţi iau decizia de a se încarna pentru a purifica pământul. În bătălia care se anunţă, toţi eroii, chiar şi personajele secundare, adică episodice, sunt fiinţe supranaturale. Conflictul ceresc dintre deva şi asupra este, deci, transferat pe pământ, mobilizând întreaga umanitate. Acesta este, de fapt, şi scopul confruntării care opune cele două părţi care nu sunt altceva decât părţi ale umanităţii ghidate de Zei până la pieirea lor. Pe de o parte, se află tabăra fiilor „Celui palid” (Pându), numiţi şi Pândava, dintre care îi amintim pe regele Yudhișțhira, pe puternicul Bhâma, pe războinicul desăvârşit Arjuna şi pe cei doi fraţi gemeni Nakula şi Sahadeva – toţi aceştia sunt încarnări ai lui Dharma, Văvu, Indra şi a celor doi Asvin. Pe de altă parte, se află verii lor, din neamul Kaurava, cei 100 de fii ai „Celui care are un regat ferm” (Dhrtarăştra), fratele mai mare al lui Pându. În fruntea lor se află Duryodhana („războiul malefic”), iar ei sunt încarnări ale puternicilor Asura şi Kali. Datorită formaţiei lor de războinici, toţi cunosc regulile jocului, având un set comun de cunoştinţe. Altfel spus, toţi sunt nişte kșatriya.

Miza confruntării este regatul; cui oare îi va reveni tronul pe care domneşte, pentru moment, Dhrtarăştra cel orb şi slab? Fiului său cel ambiţios, Duryodhana? Sau lui Yudhișțhira cel desăvârşit, veşnic tentat de valorile brahmanice? Unul dintre cele mai faimoase episoade este acela a doua partide de zaruri în care Yudhișțhira pierde tot ce a pus în joc. În cele din urmă el este nevoit să se exileze împreună cu fraţii săi şi cu soţia lor comună în pădure, întâmplare care va fi reluată în Rămăvana.

Întorcându-se, Pândava îşi vor face cunoscute pretenţiile prin ambasadorul lor, Krşna, aducând cu ei şi iminenţa războiului. Vor lua naştere corpuri de armată imense şi hilare: astfel, Bhīşma, bătrânul venerat de

toţi, înfierează erorile lui Duryodhana, acceptând, însă, rolul de general în armata sa, vreme în care o încarnare a lui Agni, Dhṛṣṭadyumna, va conduce armata celor din neamul Pândava. Lupta începe. Este însă o confruntare curioasă deoarece în pauzele dintre bătăliile de dimineaţă şi de după-amiază, se fac vizite între tabere şi se comentează evenimentele, în timpul celor optsprezece zile de luptă (optsprezece reprezintă numărul preferat în Mahābhāratā), conducătorii celor „răi” sunt eliminaţi unul după altul datorită unor stratageme puţin credibile. Duryodhana este omorât printr-o lovitură dată pe ascuns (fapt acceptat, deci sanctificat de către Krşna). Lupta se termină, fiind câştigată de către Pândava. Însă, în timp ce Duryodhana agonizează, supravieţuitorii din armata neamului Pândava sunt omorâţi cu toţii, în somn, în urma unui atac nocturn condus de către o încarnare a lui Rudra-Siva. Nici copiii nu scapă, astfel încât Pândava rămân fără descendenţi. Pentru a salva dinastia de drept (în conformitate cu dharma), va fi nevoie de o intervenţie in extremis a lui Krşna. Înainte de a-şi da duhul, Duryodhana are încă puterea de a se bucura de moartea inamicilor săi, de la care doar Pândava reuşesc să scape. împăcarea dintre cele două tabere îi va permite, oare, lui Yudhiṣṭhira să ajungă, în sfârşit, pe tron? Acum, odată cu încheierea luptelor, acesta este dezgustat de atâta violenţă şi moarte şi doreşte să abandoneze tronul. Bhīşma, susţinut în aer de un liant de săgeţi, aşteptând să hotărască ora morţii sale, Krşna şi alţi înţelepţi îi demonstrează lui Yudhiṣṭhira că el este cel care trebuie să domnească. Învăţămintele lor alcătuiesc două imense capitole didactice, constituind un soi de tratat de politică, filosofie şi religie. Acum, Yudhiṣṭhira domneşte în pace peste o lume depopulată şi celebrează chiar şi un sacrificiu al calului. Eroii, consoartele şi părinţii lor se vor stinge unul câte unul. Aceste încarnări divine nu mai au nimic de realizat pe pământ. Cei din poporul peste care domneşte Krşna se vor ucide între ei, capitala dispare, iar Krşna este ucis de săgeata unui vânător. Ajunşi la bătrâneţe, cei cinci Pândava, soţia lor comună şi câinele fidel iau drumul care duce înspre nord, spre Himalaya. Unul după altul, fiecare dintre aceştia moare, astfel încât întreg acest univers se va regăsi în cer, unde Yudhiṣṭhira va fi întâmpinat, cu veselie, de către fiecare, inclusiv de către Durvyodhana şi ai săi.

Pământul este uşurat, oamenii locuiesc aici în pace (pentru o vreme!), iar încarnările zeilor şi ale altor fiinţe celeste revin în corpul

lor iniţial. Acesta este sfârşitul Mahābhāratei.

LITERATURA

CURENTELE FILOSOFICE

Kathant bandhah katham moksah ka vitivă kavidyeti

„Care este [natura] dependenţei, a eliberării, a cunoaşterii şi a noncunoaşterii?”

(Sarvasăropanişad”, Esenţa tuturor echivalenţelor”, 1)

Cele două surse ale reflecţiei şi cele două căi înspre cunoaştere

Vechile texte, samhită vedice şi brahmana, asumă viaţa cu vitalitate şi cu pasiune, celebrând-o sub toate aspectele ei. Viaţa are o valoare sacră, există o mulţime de zei care se luptă pentru a se bucura de ea şi care se îmbată cu ambrozie cerească, cu soma... Oamenii aduc sacrificii pentru a perpetua această ordine dinamică a lumii (jla), pentru a o păstra „bine articulată” şi într-o „îmbinare fericită”. Zeii reprezintă, fireşte, nişte puteri, veşnic ameninţătoare, dar care împărtăşesc, alături de oameni şi de celelalte fiinţe, un profund respect faţă de viaţă. Oamenii împărtăşesc, la rândul lor, o concepţie pozitivă şi optimistă asupra vieţii, încercând să îşi asigure perpetuarea şi să se bucure de această lume. Toate acestea contrastează cu vechile speculaţii filosofice ale hinduismului, budismului şi jainismului, în care viaţa a fost întotdeauna denigrată şi în care se pune problema părăsirii lumii, fără cale de întoarcere. Putem vorbi, în acest context, de două surse ale tradiţiei indiene. Una se constituie din aportul adus de indo-europeni şi cuprinde Veda şi limba sanscrită. Cealaltă şi-a găsit expresia mai târziu în anumite darsana (care reprezintă, în fond, nişte şcoli de gândire sau nişte „sisteme de filosofie” – yoga, sāmkhya, nvă va vaiseşika) sau în învăţămintele lui Buddha sau ale lui Jina. Având probabil, în parte, o origine străină de cultura indiană, curentele filosofice au integrat formele deja instituite prin practicile şi gândirea autohtone. Însă cele două izvoare ale tradiţiei indiene şi-au găsit expresia, în principal, în limba noilor-veniţi, sanscrita, şi doar secundar (adică regional) în anumite limbi vernaculare. În epoca civilizaţiei indiene clasice, aceste două surse vor fi date uitării. Fenomenul aculturaţiei care stă la baza civilizaţiei indiene este un fapt istoric pe care istoria vie a Indiei clasice îl ocultează: niciodată filosofii nu vor pomeni de acest fenomen. Cele două contribuţii, deşi sunt distincte una de alta, au sfârşit prin a fi gândite drept părţi ale unui acelaşi întreg. Oricum, în perioada care ne interesează, faptele vedice încep să

dispară, lăsând locul

speculaţiilor indigene: yoga, teoria acţiunii umane (karman), bhakti, tantrismul etc, necunoscute în Veda, capătă o semnificaţie centrală pentru civilizaţia indiană, în vreme ce Veda nu mai este decât un simplu text de recitat sau, în cel mai bun caz, o referinţă respectabilă, dar îndepărtată. Aceste două surse s-au amestecat mai mult sau mai puţin şi au format, în cele din urmă, un curent comun pe care noi îl numim brahmanism şi, mai apoi, hinduism. Dar chiar şi în perioada clasică cele două orientări rămân clar delimitate. Să le numim, din motive de comoditate, „calea tăcerii” şi „calea cuvântului”.

— Prima dintre ele consideră că absolutul înseamnă, înainte de toate, tăcere, că fiinţa este dincolo de cuvânt, iar cunoaşterea veritabilă este aceea a tăcerii. Cuvântul poate, în cel mai bun caz, contribui la indicarea drumului. Dat fiind că adevărul este de ordinul tăcerii, fiind accesibil doar prin tăcere, rezultă că niciun maestru nu poate să expună ştiinţa sa fără să o şi trădeze. În acest caz, chiar dacă Fiinţa este silenţioasă şi eternă, fiecare este apt să o găsească în sinea sa.

— Cea de-a doua cale consideră că ştiinţa coincide cu cuvântul, mai exact cu un anumit cuvânt. Este vorba, în mod precis, de Veda (sau de alte texte considerate ca având o aceeaşi natură). Tăcerea nu mai este decât un mijloc pentru a dobândi accesul la cunoaştere. În acest chip, doar cei care au dreptul de a accede la cuvânt, vor putea să devină nişte înţelepţi.

Reiese, astfel, destul de clar, felul în care se opun cele două căi atunci când este vorba de statutul oamenilor consideraţi, din perspectivă filosofică şi teologică, drept maeştri. În primul caz, adevărul provine din tăcerea lor, cuvintele lor nefiind decât nişte simple comentarii asupra tăcerii, un eventual mijloc de a accede la aceasta. Cuvântul dobândeşte o autoritate (relativă) din faptul că maestrul este un maestru al tăcerii. Adevărul stă în ceea ce maestrul este şi nu în ceea ce el spune. În cel de-al doilea caz ştiinţa este deja instituită, astfel încât a cunoaşte înseamnă a recunoaşte, adică a avea o experienţă vie a cuvântului transpersonal. Adevărul stă, de această dată, în ceea ce maestrul spune (sau, mai curând, repetă din Veda etc), şi nu în ceea ce el este.

În prima dintre orientări regăsim budismul, jainismul, yoga originară (cea a lui Patañjali şi Vyāsa) şi anumite curente legate de

upanişade. Cea de-a doua cale este cea indicată de vedãnta şi mâmăm să cele două opţiuni sunt rezumate în Mundaka-Upanişad (I, 1, 4 – 5): „Există două genuri de ştiinţă: una superioară şi alta inferioară. Cea inferioară constă

LITERATURA

din Rg-Veda, Yajur-Veda, Săma-Veda, Atharva-Veda, fonetica, ritualul, gramatica, etimologia, metrica şi astronomia. Ştiinţa superioară cuprinde cunoaşterea prin care dobândim accesul la Nemişcător". Deşi, din punct de vedere al statutului său, acest text ţine de Veda, totuşi el este de partea „adepţilor tăcerii". Această atitudine provine, în mod sigur, de la asceţii brahmani care conjugau cele două orientări. Trebuie să mai spunem că, treptat, cele două atitudini s-au apropiat: cuvintele lui Buddha (cel puţin cele pe care i le atribuim) au devenit absolute căci divinizarea persoanei sale s-a transferat şi asupra vorbelor sale. La fel, în Yoga-Bhăşya (în jurul secolelo r VI-VIII), discuţia asupra statutului cuvântului lui Patañjali conduce înspre un răspuns de tipul „Este adevărat pentru că el spune astfel". Trebuie, de asemenea, să urmărim şi consecinţele sociale ale unei astfel de opoziţii. Dat fiind că textul vedic era monopolizat de către brahmani, acest fapt le rezervă accesul la cunoaştere. Invers, pentru accesul la tăcere, aceste texte vor fi de prisos. Tăcerea nobilă a lui Buddha face ca vorbele din Veda şi brahmanii, care sunt paznicii lor de drept, să nu mai aibă nicio importanţă.

Dezbaterea filosofică

Dezbaterea filosofică indiană a avut, la început, un caracter predominant oral şi public. Operele care ne-au parvenit exprimă tocmai aceste dezbateri. Uneori, lucrările povestesc chiar felul în care toate persoanele interesate de respectiva problemă s-au reunit şi au dialogat la fel ca într-un banchet. Fiecare ia cuvântul când îi vine rândul, expunându-şi poziţia, iar ultimul care vorbeşte este maestrul care expune punctul de vedere autorizat. Aşa se întâmplă, bunăoară, în Caraka-Saṃhităm care toţi medicii din Bactres (actualul Afghanistan) şi de aiurea se reunesc „pe o coastă norocoasă a Munţilor Himalaya". Dezbaterea poate fi organizată în jurul unui punct precis, la fel de bine, într-o mănăstire budistă sau jainistă, la curtea unui rege, în incinta unui templu etc. Seminarul ia adesea forma unei provocări: cel care va câştiga disputa va fi recompensat de către suveran. Discuţiile sunt publice şi opun adepţi ai diferitelor curente filosofice, textuale şi

religioase. Chiar şi astăzi se mai organizează astfel de dezbateri care sunt anunţate în ziare şi în care un anumit maestru lansează o provocare publică celui care binevoieşte să o accepte. Câştigătorul va obţine o sumă frumuşică! Dezbaterea se

poate limita la o lectură comentată a unui text cu autoritate: zi de zi, filosofii se reunesc pentru a continua, din punctul în care l-au lăsat, comentariul unei upanişade scrise de fondatorul sectei, acum o mie de ani. Punctele neclare ale doctrinei sunt examinate în comun – ele sunt explicate şi discutate (în sanscrită!), fapt însoţit, adesea, de recitări din aceste texte. Din toate aceste cazuri, iese la lumină importanţa cuvântului proferat în mod public şi a dezbaterii în contradictoriu. Înainte de a fi disciplina „logicii", nvă va constituia arta dezbaterii, în care celălalt nu trebuia să fie doar convins, ci şi înfrânt. Valoarea argumentelor nu contează decât în măsura în care acestea sunt trăite şi exprimate (cf. Ştiinţă şi cunoaştere practică, cap. IX).

Metoda filosofică este cel mai bine ilustrată de către Patañjali în studiile sale asupra şatrelor gramaticale ale lui Pănini. La început, fraza care trebuie comentată este încadrată formal şi semantic prin intermediul unor observaţii de ordin gramatical (lingvistic). Acestea urmăresc explicitarea a ceea ce în fraza originală (adesea un siitra lapidar) apare ca dens şi obscur. Apoi, se trece la enumerarea tuturor opţiunilor (vikalpă) în raport cu textul. După care, se examinează eventualele contradicţii (faţă de Veda sau de cuvântul lui Buddha) care ar putea să rezulte în urma adoptării diverselor variante interpretative. Principiul comparaţiei interne nu a fost adoptat decât mai târziu. Elementele „primei lecturi" (purvapakşa), formulate uneori în textul însuşi, sunt precizate şi examinate în cele mai mici detalii. Consecinţele trase de interpret din cutare sau cutare expresie sau chiar dintr-un cuvânt por fi uluitoare datorită ingeniozităţii ieşite din comun a traducătorilor, ingeniozitate care poate deveni gratuită. Examinarea cuvântului atha (acum), primul cuvânt din Karma-Mâmăm să acoperă zeci de pagini! Există şi alte „lecturi intermediare" care pot constitui obiectul dezbaterii. În cele din urmă, este adoptată ca „lectură finală" (siddhănta) acea interpretare care rezistă tuturor criticilor, în Caraka-Saṃhită, această „lectură finală" este transmisă de maestru discipolului său preferat. Cât îl priveşte pe Patañjali, acesta demonstrează slăbiciunile tuturor poziţiilor, pentru ca, în cele din

urmă, să se retragă într-o tăcere mai mult enigmatică decât nobilă. Nvă va-Bhăşya (I, 1, 3) enumera trei etape pentru fiecare punct: „descrierea” (uddesa), „caracterizarea şi definirea” (lakşană) şi „cercetarea” (parikşă).

În cadrul dezbaterii, pot fi recunoscuţi diverşi aderenţi ai unor şcoli de gândire (darsana). Adesea există unul sau doi adversari preferaţi: Saṃskāra discută de obicei cu un mâmămsaka, un sāmkhya sau cu un bauddha. Uneori.

LITERATURA 195

aceste şcoli sunt invocate în mod explicit, dar cel mai adesea ele sunt evocate printr-o expresie sugestivă de genul „posesorii clipei”, expresie folosită pentru bauddha. Dar, în cele mai multe cazuri, cel puţin în partea de final a lucrării, adversarii nu mai sunt decât pretexte pentru a pune problema în mod adecvat şi pentru a găsi răspunsul potrivit. Ceea ce rămâne în urma unei confruntări reale este dezbaterea fictivă. Lucrarea este prin urmare un scenariu care îi permite „celui ce expune opinia finală” (siddhăntin) să dea glas poziţiilor şcolii sale. În fond, în ciuda limbajului ales, observăm că dezbaterile sunt aprinse, iar „maeştrii”, care nu sunt deloc toleranţi, urmăresc înfrângerea definitivă a adversarului lor. Spiritul de controversă este împins până la extrem. Această atitudine se păstrează în faţa oricărui adversar şi nu doar în faţa brahmanului sau budistului. Înţelegem acum faptul că distincţia dintre „hinduist” şi „budist” este, în parte, accidentală.

Este, de asemenea, remarcabil faptul că numele personale ale celor ce iau parte la dezbatere sunt, cel puţin în perioada clasică, citate destul de rar. Vyāsa comentează Yoga-Siltra tară să citeze vreodată numele lui Patañjali şi chiar fără să pomenească propriul său nume!

Această lipsă a unei „dezbateri cordiale” poate fi remarcată în toate textele filosofice, inclusiv în acelea care invită la reculegere şi meditaţie serenă (cazul upanişadelor). Mai trebuie să spunem că se întâmpla ca într-o dezbatere din secolul VIII să fie invocată cutare frază dintr-o upanişad din secolul VI î.e.n. Pentru a răspunde unui argument formulat pentru prima dată în secolul II. Iar acest fapt este cu putinţă tocmai pentru că dezbaterile sunt absolut atemporale. Ideea unui progres istoric al ideilor lipseşte cu desăvârşire. Nu trebuie, aşadar, să ne mirăm dacă vedem un răspuns care precede întrebarea! în cadrul paradigmei indiene, o istorie a doctrinelor filosofice este

imposibil de gândit şi, dacă astăzi există tentative în acest sens, acestea s-au născut în urma adoptării metodelor şi concepţiilor occidentale.

Să schimbi lumea sau să părăseşti lumea?

Speculaţiile metafizice i-au pasionat dintotdeauna pe gânditorii indieni. Filosofia nu se exprimă doar în greacă, ci şi în sanscrită.

Producţia de texte filosofice a fost uluitoare: bibliografia filosofiei indiene publicată în 1983 numără aproximativ 6.000 de titluri! Fireşte, aici nu vom întâlni elemente echivalente cu principalele concepte din filosofia occidentală, cu temele sale, sau cu noţiunea noastră de filosofic Ar fi

196 OMUL INDIAN

Inutil să mergi pe malurile Gangelui în speranţa că vei găsi întrebări şi risuricompa-bi

maâales, finalităţile filosofiei au fost diferite în Occident şi în India în ciuda faptului că filosofii occidentali pot găsi (în măsura în care îşi dedica timpul unor astfel de lucruri, fapt destul de rar) cu precădere în textele din siscrită o bogăţie de idei. Filosofia indiană se apropie mult de religie, astfel să nu; ori, departajareacelordouădevinedestuldecomplicata Dărăceşt a mai degrabă vocabularului nostru neadecvat şi cadrelor se nuunnăreslecâtsădemonstrezeunive

sfa Tncepţiei occidentale. Să convenim că în India veche, filosofia începe nmomentul în care ieşim ăindhanna. Ea aravea dec, menirea deane aX modul în care putem evada din lume – ceea ce poartă numele de euberT-U) dax şi diverse alte nume. Citatul oferit la începutul cWitoluluutrasdin-senţatutouluigeneraldmosofiei. Există, rară îndoială, analizefilosoficecare Poarta asupra lumii, dar toate acestea conduc, întotdeauna înspre acelaşi gen de

[relativălnuânseamnă decât durere”. Această afirmaţie constituie principala Psă – a filosofieiindiene, dacă Teiinterogaţie, directasaumdirecta, serefera Eibili Meadeapunecapătacesteisituaţii-eatmnscendelumearnişcare câtă numele de mokşa. Nu vom găsi nicicând, în filosofia ind, ana idea că ar trebui să schimbăm lumea şi nici că am putea face acest lucru. Lumea este ceea ce este. Oamenii sunt, şi ei, în această lume ceea ce sunt sinuâsipotschimbanatura. Acest fapt este ilustrat prin povestea

Ta, as

T să îi ducate spatele ei până pe celălalt mal al râului. >; Mă vei

Lpa-i voi muri”, răspunde ea. „De ce te-aş înţepa”, 11 răspunde el, „dacă Z fac-o nu doar tu, ci şi eu aş muri”. Convinsă de acest argumen, broasca acceptă propunerea scorpionului. În timp ce ea moata, scorpionul, aflat pe dosul ei o înţeapă mortal. „De ce ai făcut asta?”, întreabă ea. „Ce să fac, nu

Aceasta esteinterogaţiacareadşptamentelor şi mentalităţilor specifice civiuzaţiei indiene. Aceasta este tema

LITERATURA 197

mului, în afara arealului indian. Odată cu epoca lui Buddha şi până la sfârşitul civilizaţiei indiene, „eliberarea” (mokşă) (numită şi cunoscută sub diverse apelaţiuni) a constituit subiectul central al cercetărilor filosofilor-gânditori.

În fond, marile religii (cum ar fi creştinismul etc.) şi marile curente filosofice (şi, într-o anumită măsură, politice) au un caracter soteriologic şi/sau escatologic. Prin termenul „soteriologic” desemnăm faptul că aceste curente vizează ceea ce în India s-a numit, mai întâi, apavarga, iar mai apoi mokşa sau mulai, cuvinte pe care le traducem îndeobşte prin cuvântul „eliberare”. Scopul suprem este, deci, ieşirea din această lume. Altfel spus, finalitatea acestei vieţi este plasată într-o dimensiune transcendentă (într-un „dincolo”). Adepţii acestor religii sau sisteme de gândire nu doresc decât să părăsească această lume. Faţă de lumea de aici, ei manifestă o atitudine de suficienţă, de acceptare pasivă sau chiar de indiferenţă. Cealaltă dimensiune, cea „escatologică”, este orientată într-un sens opus. Aici, universul este cunoscut ca locul în care se desfăşoară proiectul uman (sau divin): acesta constă în a construi paradisul hic et nunc. Adepţii acestui proiect vor să schimbe lumea deoarece ei valorizează negativ starea actuală de lucruri şi îşi imaginează că transformarea proiectată este posibilă şi dezirabilă.

Or, toate şcolile de gândire (darsana), cât şi ansamblul doctrinelor budiste şi jainiste sunt, cu diferite accente, exclusiv soteriologice. Toate aceste orientări converg înspre conceperea unui proiect de descătuşare personală prin intermediul cunoaşterii salvatoare. Proiectul are, în mod evident, un caracter individual, adică nu poate fi niciodată cunoscut sau prezentat sub forma unui proiect colectiv sau social. Aceasta nu înseamnă că el ar fi apanajul unui individ anume, deoarece el este bine înrădăcinat în tradiţie. În niciuna dintre şcolile de gândire indiană nu a existat vreodată o concepţie

după care conştiinţa individuală ar putea să acceadă, singură, fără niciun ajutor exterior, la adevărul absolut, indiferent dacă este vorba de intuiţie, reamintire sau demers intelectual. Va fi, întotdeauna, nevoie de ajutorul unui text autorizat şi de un „maestru” (guru) care să transmită învăţăturile sale „discipolului” (sisya) său. Adesea, este nevoie chiar şi de intervenţia zeului suprem. Nu există, prin urmare, niciun fel de biserică sau de instituţie autorizată, ci doar nişte „lanţuri de maeştri şi discipoli” (gurusisyaparampară) care au rolul de a conserva cuvântul originar. Acesta poate fi conservat, deopotrivă, în Śruti vedică, în Canonul budist sau jainist, într-un tantra sau într-un agama sivait sau vişnuit.

Putem, astfel, înţelege de ce vedănta, care devine, după Saṃskāra (pe la 800), curentul filosofic de referinţă, nu doreşte să schimbe lumea

OMUL INDIAN

căreia îi neagă, într-un mod mai mult sau mai puţin pregnant, realitatea. Când nu este „iluzie” (maya), lumea înseamnă „ignoranţă” (avitivă), astfel încât ea nu merită efortul de a fi cercetată. În accepţiunea lui Saṃskāra, lumea este luată aşa cum este, ca ceva despre care nu avem ce discuta de vreme ce esenţialul constă în a o părăsi. A dori să cunoşti lumea înseamnă a-ţi pierde timpul de pomană, a dori să devii un savant ignorant, încercând să găsească un principiu stabil, „permanent” (nitivă), filosoful constată că universul înseamnă devenire şi descoperă că el este într-o continuă mişcare (de unde şi numele său – „care merge” – jagaf). Voinţa de a ameliora o lume în schimbare, iluzorie, este, de fapt, o formă a dependenţei (bandha) şi, deci, de alienare. Paradisul, cuvânt derivat din persană, este „locul de dincolo” (paradesa). Saṃskāra, cel mai cunoscut dintre filosofii vedănta, nu aspiră la nimic altceva decât la eliberare, care este echivalentă cu dezlegarea de această lume. Adeptul vedănta şiyoginul nu doresc, în fond şi la urma urmei, decât să părăsească această lume (să iasă din ea). Acesta este singurul lor obiectiv, indiferent de practicile şi abordările analitice alese. Pentru cel care în vedănta nondualistă poartă numele „celui care îşi doreşte cu ardoare eliberarea” (mumukşu), această eliberare este înţeleasă ca o stare naturală şi permanentă, ascunsă în spatele proiectului însuşi de eliberare. Ideea unei schimbări a lumii exterioare sau a celei interioare nu poate să-şi găsească în niciun fel vreun rol în acest proiect în cadrul

căruia pentru atingerea scopului dorit se reclamă până şi renunţarea la dorinţa însăşi de eliberare. Cât îl priveşte pe „cel eliberat în timpul vieţii” (jâvanmukta) (noţiune mai recentă, posterioară lui Saṃskāra, fiind adesea întâlnită în cadrul ramurii tantrice a hinduismului), pentru acesta procesul de evadare din lume este unul definitiv şi iremediabil. El s-a dezlegat de frânghii, dar le mai are încă pe mână. Unele mişcări tantrice (Saiva-siddhănta, de exemplu) afirmă că „cel eliberat în timpul vieţii” este susceptibil de a deveni un Śiva chiar pe acest pământ. Adepţii acestor mişcări nu au, prin urmare, niciun fel de interes în a schimba o lume care le oferă atâtea posibilităţi. Aceeaşi absenţă în dorinţa de a schimba lumea o întâlnim şi în Karma-MTmăm să: fără a fi interesată în problema „eliberării”, această lucrare vorbeşte de „cer, paradis al zeilor” (svarga) ca de partea superioară lumii tripartite, cea care va fi cunoscută după moartea însoţită de riturile corespunzătoare şi care este întrezărită de către cel care săvârşeşte un sacrificiu (îl „consacră” – dâkşita), aşa cum este cazul sacrificiului agnicayana. Câştigând cât mai multe merite, acţionând, deci, pe pământ în conformitate cu legea, omul ajunge să trăiască în svarga un timp cât mai lung cu putinţa, durată pusă în balanţă cu meritele

LITERATURA

sale. Este adevărat că principala funcţie a yajna este să alimenteze viaţa, să fie un act configurator. Dar, nicăieri yajna nu îşi propune să schimbe lumea. Din contră, aceste rituri sacrificiale sunt menite să perpetueze starea actuală a lumii. Textele vedice par, mai curând, că se tem în faţa posibilităţii în care încetarea sacrificiilor ar marca sau provoca sfârşitul lumii.

Eliberarea

Eliberarea şi cunoaşterea eliberatoare au fost cunoscute sub diverse forme şi sub diverse titulaturi, în funcţie de specificul şcolilor de gândire ţapavarga, mukti, mokşa, nirvāṇa, nirgrantha etc). Această temă a alimentat, de-a lungul timpului, o dezbatere interminabilă între maeştrii reprezentând diverse darsana şi, mai general, diverse doctrine. Şi unii şi alţii au participat la discuţii contrare în privinţa mijloacelor menite să asigure eliberarea. Iată câteva dintre motivele de dispută: Apelul la divinitate este absolut necesar? Devoţiunea are, cu adevărat, efect? Care este rolul jucat de harul divin în desăvârşirea omului? Nu este, mai degrabă, divinitatea, şi nu „fiinţa personală”,

„Sinele” (ātman), cea care îi alege pe cei care vor fi salvaţi? Trebuie, oare, să comparăm poziţia credinciosului cu aceea a unui pui de maimuţă care se agaţă de părintele ei sau cu cea a unui pisoiaş purtat de mama sa? Este absolut necesar ca cel devotat să adopte atitudinea abandonului complet (prapatti)! Există condiţii prealabile pe care „cel ce doreşte cu ardoare eliberarea” (mumukşu) le are de îndeplinit aici pe pământ (nonviolenţă, sinceritate, castitate etc.)? Această stare este accesibilă pentru oricine sau doar pentru cei care pot înţelege textele vedice? Există şi alte texte revelate care pot avea o funcţie soteriologică? De ce nu ar fi nobila tăcere, şi nu cuvântul, cea menită să aducă pacea sufletească? Este obligatoriu, aşa cum prescrie Saṃskāra, ca mumukşu să abandoneze şi să renunţe la toate lucrurile – casă, statut, familie? Sau este posibil, aşa cum susţine Mandăna Misra, ca cel ce vrea să obţină eliberarea să ducă şi pe mai departe o viaţă normală (iar dacă, da, până în ce punct)? Cum poate individul să scape de povara karmică? Iată o parte din mulţimea de întrebări care au alimentat o serie de dezbateri aprinse. Indiferent de răspunsurile date, acestea au în comun o aceeaşi tensiune constantă: finalitatea oricărui om constă în accesul la un statut în cadrul căruia va putea să se elibereze de umanitatea sa terestră, căci a fi salvat este totuna cu a scăpa din această lume. Filosofia indiană clasică va relua, în mod constant, această interogaţie.

OMUL INDIAN

O altă noţiune cu greutate, strâns legată de mokşa (eliberare), este aceea de karman. În Veda, karman desemnează actul, actul prin excelenţă, reprezentat de sacrificiu. Aşa cum şi numele ne indică, Karma-MTmăm să („Interpretare asupra actului [ritual]”) este un sistem de gândire, devenit, cu timpul, filosofic care îşi propunea ca sarcină examinarea amănunţită a condiţiilor de săvârşire a sacrificiilor (aşa-numitele karman). Din această perspectivă, actul este bun pentru el însuşi, fiind un factor vital şi de ordine. In yoga însă, dar şi în budismul care se alimentează de la aceeaşi sursă, şi, din aproape în aproape, şi în restul concepţiilor dezbătute în India, toate actele (inclusiv cel al ritualului) sunt interpretate dintr-o perspectivă negativă, fapt opus analizelor vedice care sunt cu totul favorabile vieţii. Or, viaţa este, în mod funciar, suferinţă, şi, prin urmare, mokşa va consta în nonacţiune. În yoga (v. tratatul Yoga-Bhăşya), această logică este împinsă până la ultimele ei consecinţe. Aici, Zeul suprem (numit

îsvara) este o entitate perfectă, deci absolut inactivă. Absenţa unei legături cu această lume face ca el să nu poată avea caracterul unui Creator. Fiind desăvârşit, Zeul domneşte, probabil, dar nu guvernează. El este doar fiinţă pură, fiind deci inactiv şi neputincios. Această stare de lucruri este în concordanţă cu doctrina yoga ca „sterilizare”: un yo gin este cineva care a devenit „steril” după modelul Zeului suprem care este şi a fost veşnic „steril”. Carenţele Zeului în privinţa însuşirilor reale se datorează existenţei sale autosuficiente. Astfel, nu are niciun sens să ne întrebăm care este natura acelui cult care ar venera un Zeu perfect şi, în consecinţă, lipsit de orice interes pentru lumea oamenilor. Ce fel de ajutor ar putea oferi, în fond, un Zeu neputincios unui yogin sau oamenilor în general? Să mai spunem că acest Zeu nu a creat nimic, nu se lasă sedus de ritualuri ori rugăciuni, nu dăruieşte nimănui harul divin, nu vorbeşte nici direct şi nici indirect, nu ascultă şi nu înţelege nimic deoarece natura sa nu dă atenţie la nimic. În calitate de monadă spirituală, îsvara nu are nici dorinţă, nici voinţă, nici emoţii, şi nu are nimic de oferit. Într-un cuvânt, el nu face nimic.

Acţiunea (karman)

Acţiunea (karman) se află, aşa cum am văzut mai sus, în centrul speculaţiilor. Legătura dintre legea acţiunii (karman) şi teoria reîncarnării este menţionată, într-o formă mai succintă, încă de la cele mai vechi upanişade vedice. Astfel, în Bi-had-Ăranyaka-Upanişad, IV, 4, 5, se afirmă următoarele: „Devenirea noastră este marcată de modul în care acţionăm şi ne comportăm” 1— La fel, în Chandogya-Upanişadiy, 10, 7) se spune: „Astfel.

LITERATURA 201

cei care au aici o purtare vrednică vor nimeri negreşit într-o matcă vrednică: de brahman, de kșatriya sau de vaisya. Iar cei care au aici o purtare scârba unică vor nimeri negreşit într-o matcă scârba unică: de câine, de porc sau de candăla (om de statut inferior)” (trad. rom. de R. Bercea în Cele mai vechi Upanişade, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1993, p.185). În cele din urmă, legea acţiunii (karman) poate fi sintetizată în următoarea formulare:

„Nu este cu putinţă să semeni ceva şi să culegi altceva.

Fructul care creşte provine doar din acea sământă pe care am sădit-o”.

Fraza de mai sus are ca echivalent expresia noastră „Fiecare culege ce a semănat”, însă depăşeşte cadrelej/ieşii individuale şi chiar

pe cele ale umanităţii. Actul şi răsplătirea actului stau la baza „roţii naşterilor şi morţilor” (saṃsāra) care perpetuează viaţa printr-o serie de renaşteri, ţinând cont dacă actul va fi fost bun (yajna), neutru sau rău. De fapt, nu se vorbeşte atât de o răsplată a actului cât de o „maturare” (vipăka) a sa. Ce trebuie să facem, este să consumăm fructul (phala) ieşit din sămânţă (bră), a cărei „maturizare” este asigurată în timp. Patanajali, el însuşi, vorbeşte despre această maturare (vipăka) în YSII, 13, căci noţiunea de karman este teoretizată pentru prima dată în tratatul lui Patañjali, Yoga-Siâtra. Legile lui Manu (Mănava-Dharma-Săstra), însă, ne oferă o expunere completă asupra legii acţiunii (karman) (v. mai ales cărţile XI şi XII). În cadrul acestei concepţii nu intervin nici divinitatea, nici destinul, nici vreo altă forţă ascunsă. Actele „se maturizează” în mod natural luând forma consecinţelor. Nu există aici niciun fel de justiţie divină, răzbunare umană sau moralitate: din sămânţa sădită într-o bună zi vor ieşi, în mod inevitabil, floarea şi fructele corespunzătoare. Aceasta este dharma şi nu există nicio lege umană care să nu se supună ordinii lumii. Din această perspectivă este abordată şi problema răului atât de des invocată de filosofia şi teologia occidentale. Răul, neutrul şi binele actuale nu sunt decât nişte consecinţe naturale ale unor acţiuni anterioare de aceeaşi factură. Şi cum acţiunea este înglobată în dualitatea relativului, rezultă că şi ea va purta marca suferinţei: fericirea va fi deci o finalitate care cauzează suferinţa. Doar absolutul nondual este lipsit de atributul „răului”: întreaga dualitate este o maladie a unităţii pierdute, iar toţi asceţii (yogini, samnvăsini) se străduiesc să regăsească această unitate pierdută.

Ce parte din acţiune este atât de malefică, încât aceasta apare în texte ca un adevărat blestem? Răspunsul este: caracterul dat de dependenţă – „imediat ce există acţiune, există şi dependenţă” (yatrayatra karmatvam tatra tatra bandha-katvam). Această legătură ia forma ignoranţei metafizice. Pentru ca Fiinţa

să strălucească în adevărata ei natură, pentru ca ea să realizeze propria ei natură, este nevoie de un repaus total al minţii şi de anularea oricărei acţiuni., A înfăptui” – exprimat prin rădăcina KR (de unde este derivat şi kantian şi care este înrudită cu „ceremonia” şi „creaţia”) – este duşmanul realizării fiinţei pentru că „a înfăptui” alimentează viaţa şi” roata naşterilor şi morţilor” (sam-săra). Se poate,

deci, observa faptul că în vreme ce Yoga-Sutra este un manual de dezlegare şi eliberare de starea de creatură, Vedele (samhităşi brahmana) sunt nişte tratate dedicate dependenţei şi creaţiei. Acestea nu fac decât să confirme o concepţie asupra acţiunii de o largă audienţă: karman porneşte de la dorinţă, care este de natură mentală, trece la acţiune ca atare (indiferent de natura ei – cognitivă, verbală sau corporală), întinzându-se mai apoi până la cele mai îndepărtate consecinţe din această viaţă şi din vieţile ce vor urma. Această analiză a acţiunii (faptei) a condus la o rodnică dezbatere în jurul noţiunilor de cauză şi efect. Astfel, dacă între A şi B, ignorantul nu vede decât o succesiune de evenimente eterogene, cel ce cunoaşte va putea vedea aici nişte raporturi cauză-efect; un alt cunoscător va putea vedea aici conservarea cauzei în efect ş.a.m.d. Astfel, „logica" (nvă va) susţine că efectul B este diferit de A şi că ansamblul efectelor (consecinţelor) conduce la naşterea unei noi lumi. Invers, în vedănta se spune că B este în continuitate cu A, astfel încât schimbarea nu este decât aparentă. Cel care scapă de aceste conexiuni este yoginul al cărui spirit (puruşă) este „izolat de lume" (kevalin); sub privirea complet indiferentă a spiritului (puruşă}, corpul său viu continuă să acţioneze până la epuizarea forţelor sale.

În această privinţă, trebuie să luăm în considerare afirmaţiile originale din Bhagavad-GTta, în care se încearcă o conciliere între viaţă şi yoga. Astfel, acest tratat pune în lumină două noţiuni-cheie. Prima este aceea a refuzului „nonacţiunii" (naişkarmya), fapt fundamentat pe ideea că existenţa unei „nonviolenţe" (ahinisa) în sens absolut nu este cu putinţă. Într-un discurs aidoma celui al jainiştilor, Krşna vorbeşte de animalele microscopice pe care ascetul le poate ucide prin simpla mişcare a pleoapelor. A doua noţiune este consecinţa primei: dacă evitarea acţiunii este imposibilă, trebuie totuşi ca actele să fie, în totalitatea lor, dezinteresate, „lipsite de orice raport cu sinele individual" (nirahankăra). În cele din urmă, putem conchide că trebuie să acţionăm (în cadrul datoriei noastre), lăsându-i Divinităţii frucul actelor noastre: aceasta este concepţia numită „yoga acţiunii" (karmayoga).

Dar care să fi fost importanţa acestui text în vechime? în general, yoga şi vedănta erau sinonime cu ideea renunţării la această viaţă şi se

adresau asceţilor care, singuri în locuinţele lor izolate sau în mănăstire, duceau o viaţă austeră şi solitară. Acesta este un fapt pe care Occidentul, marcat de o idee democratică despre cunoaştere, are tendinţa să îl uite. Învăţăturile şi textele sanscrite în cauză erau destinate brahmanilor asceţi şi nu oamenilor obişnuiţi (pentru care lipseşte o noţiune corespunzătoare), în vreme ce Mahābhārata (deci, implicit, şi Gltă care optează pentru acceptarea actelor şi renunţarea la fructele actelor) este o istorie a unor „războnici" (kșatriya), adresată unor războinici. Cât priveşte marea majoritate a populaţiei, aceasta este condamnată să trăiască (acţioneze) fără nicio finalitate şi să renască pentru a-şi plăti vechile datorii, întreţinând în acest fel, în mod indefinit, ciclul creaţiei. Într-o bună zi, cel care îşi va fi îndeplinit cu prisosinţă dharma de vaisya, apoi pe cea de kșatriya, va putea să renască într-un corp de brahman, situaţie în care va avea posibilitatea de a se gândi la modalitatea de a evada din această lume. Tot acest proces poartă numele de samșāra („transmigraţie" sau „roata naşterilor şi morţilor"), noţiune care se regăseşte şi în budism.

Brahman şi ātman

Dintre toate noţiunile dezvoltate în speculaţiile indiene, cele mai importante sunt, în mod cert, conceptele de brahman şi ātman. Acestea sunt nişte vechi cuvinte sanscrite. În vechile texte, ātman este un simplu pronume personal care desemnează, de altfel, partea esenţială a unui lucru (trunchiul faţă de ramuri, de exemplu). În Rg-Veda (partea cea mai cunoscută din Veda), brahman este un cuvânt care denumeşte formulele cele mai enigmatice, dar şi cele mai eficiente. Această aură a cuvântului viu va fi transferată şi Vedelor în ansamblul lor, astfel că numele brahman devine unul dintre apelativele pentru Veda. Pornind de aici, vom înţelege de ce discipolul care învaţă pe dinafară textele vedice necesare pregătirii sale se va numi brahmacărin – „cel care citeşte din Veda". În perioada în care sunt scrise ultimele imnuri din Veda (mai ales Atharva-Veda) şi în care încep să fie recitate upanişadele vedice şi post-vedice, brahman nu mai are drept referinţă faptul lingvistic (cuvântul). Acum, el desemnează acel lucru despre care ne vorbeşte cuvântul, devenind în acest fel un obiect al speculaţiei. La începutul vedr „ilui, brahman este o noţiune semnificativă, dar nu cardinală. Mai apoi, bro, n devine şi rămâne vreme de două mii de ani subiectul central la care t – eferă toate textele şi discursurile maeştrilor. Prima formă de hinduism capătă

numele de „brahmanism” tocmai datorită

OMUL INDIAN

Importanţei ce era acordată lui brahman şi rolului jucat de brahmana care formau clasa sacerdotală. Impunerea pregnantă a noţiunii brahman n-ar fi fost posibilă fără o continuă schimbare a sensurilor acestui concept în funcţie de intenţiile vorbitorilor. Există o serie de straturi semantice care s-au acumulat fără a anula complet sensul originar.

În vedānta termenul s-a impus în mod definitiv, căci acest curent spiritual se autodefinea drept „căutarea lui brahman” (brahmajijnasă). Această căutare ia forma unei colecţii de formule rituale (Brahmasutra) care se inspiră în principal din Veda. Trebuie totuşi spus că nu toate textele vedice au constituit o sursă de inspiraţie pentru compunerea colecţiei Brahmasutra, deoarece toţi filosofii, mai ales Saṃskāra, lasă deoparte un procent semnificativ din Veda, mai precis partea cea mai venerabilă a textului vedic. În acest sens, textele vedice sunt împărţite în două segmente de importanţă diferită. Pe de o parte, se află „secţiunea actelor rituale” (karmakhanda) care reprezintă mai mult de 95% din ansamblul scrierii, cuprinzând textele samhită, brahmana şi aranyaka. Acestea sunt folosite cu ocazia ritualurilor (yajna). Riturile în calitate de acţiuni nu au nicio valoare pentru că nu fac decât să întărească înrădăcinarea omului în această lume. Această devalorizare va fi îndreptată şi înspre acele părţi din Veda, care sunt menite să slujească bunului mers al ritualului. Pe de altă parte, se află cele câteva upanişade vedice care nu reprezintă decât o mică parte (10 – 14 imnuri) din ansamblul Vedei şi care formează aşa-numita „secţiune a cunoaşterii” (mănakhanda). Aceasta este recunoscută ca fiind partea care se dedică cunoaşterii lui brahman. Cum, însă, doar cunoaşterea lui brahman permite accesul la eliberare, paradoxul este că această parte din Veda, cea mai nouă şi cea mai speculativă, cea care este cea mai puţin apropiată de spiritul vedic, a ajuns să se impună în raport cu părţile mai vechi.

Plecând de pe aceste baze, brahman este definit drept „ceea ce susţine survenirea (păstrarea sau disoluţia) a tot ceea ce există”. Brahman reprezintă prin urmare principiul acestei lumi. El este, de asemenea, conştiinţa acestei lumi. În cadrul curentului vedānta, Saṃskāra susţine că această conştiinţă universală este un unicul adevăr şi încearcă să arate că lumea este lipsită de orice consistenţă.

Aceasta din urmă „nu există”, iar existenţa ei nu este decât o iluzie (mă va). Această mävă, care în Veda denumeşte puterea zeilor de a construi realitatea, ajunge acum să desemne? exact situaţia inversă, adică lumea fenomenală ca iluzie, ca inn. Înşelătoare evidenţiată în goliciunea şi efemerul ei prin cunoaşt» ha lui brahman. Transformările trecătoare sunt susţinute de un principiu «luabil – brahman.

I

Şarpele pe care îl vedem se arată a fi o frânghie, şi, mai departe, frânghia ajunge să-şi piardă orice consistenţă reală. În cadrul acestei concepţii, brahman nu reprezintă un tot gigantic, inform şi indefinit. Din contră, aşa cum afirmă şi Mandana Misra, „brahman nu reprezintă, prin esenţa sa, toate lucrurile, ci toate lucrurile îl au ca esenţă pe brahman”. Mai mult, această cauză, origine comună pentru toate fiinţările, este conştiinţă, astfel că fiecare poate localiza în sine această conştiinţă unică şi omniprezentă, recunoscând-o drept propriul său ātman. Exerciţiile de meditaţie repetată asupra marilor principii (mahdvăkya) din upanişade, precum „tu eşti acela” (tat tvam aşi), afirmă identitatea dintre Sinele universal şi sinele personal. Depăşind cadrele limbajului, această gnoză este menită să anuleze distincţia subiect şi predicat, să elimine judecăţile atributive şi să acceadă la sursa vie a vieţii.

Dezbaterea dintre diferitele şcoli de gândire asupra naturii lui brahman şi asupra raportului său cu divinitatea şi lumea este caracterizată de rafinamente extreme şi diferenţe de sensibilitate. Noţiunea a ajuns să invadeze chiar şi interpretarea vechilor texte (vedice sau nu), care erau citite în lumina noilor teoretizări. În concluzie, în perioada imediat următoare anilor ’800 (perioada de după Sarnkara), noţiunea de brahman participă la dizolvarea realităţii, fapt tipic pentru civilizaţia indiană clasică, şi aduce cu sine despărţirea de realismul solid prezent în vechile texte vedice.

Maeştrii şi tradiţia

Domeniul nostru de acţiune este fondat exclusiv pe responsabilitatea individuală: „Fiinţa vine singură pe lume, dispare tot singură, singură culege fructul lucrurilor bune şi rele pe care le-a făcut”, (Manu, IV, 240). Am văzut că deşi proiectul eliberator este personal, adică nu este prezentat drept un proiect colectiv, social, politic etc, totuşi el nu este nici individual deoarece se înscrie în sânul

unei tradiţii încarnate de un „maestru” gMra) al cărui „discipol” (sisya) primeşte învăţăturile acestuia. „Lanţul de maeştri şi discipoli” (gurusisyaparanipară) trebuie să pornească de la cuvântul originar revelat în diverse texte: Śruti vedic. Canonul budist, jaina, tantra, agarna sivaită sau vişnuită. Maeştrii în viaţă, care încarnează şi dau sens tradiţiei, se întorc întotdeauna la maeştrii fondatori – Buddha Sâkyamuni, Mahāvīra, Sarnkara, Rămânuja, sfinţii tamili etc. Civilizaţia indiană a produ & neîncetat astfel de indivizi ieşiţi din comun, comparabili cu sfinţii din creştinism. Maeştrii indieni erau însă nişte sfinţi-filosofi. Doctrina lor despre realizarea conştientă personală şi abilităţile lor în mânuirea cuvântului şi tăcerii

OMUL INDIAN

atrăgeau uneori mulţimi întregi, iar alteori discipoli. Ei au fost, fireşte, creatori de şcoală, învăţători, filosofi (Saṃskāra, Nāgārjuna etc). Cel mai adesea, însă, ei nu erau decât nişte modeste modele, interpreţi recunoscuţi ai cuvântului legitim şi punct de interes pentru credincioşi. Cei din urmă se adunau în jurul acestor maeştri, îi venerau şi îi adorau pe timpul vieţii, şi îşi aminteau de ei după moartea lor. În mănăstiri, acest lider spiritual este receptat, mai mult sau mai puţin pronunţat, drept încarnarea divinităţii, a maestrului fondator şi a învăţăturii sale. În cadrul templelor, el este privit ca o icoană, fiind adorat nu doar pentru ceea ce spune, ci şi pentru ceea ce el întruchipează. După mai multe generaţii, el nu mai este decât un nume, uneori o statuie (este cazul lui Saṃskāra, al lui Rămânuja şi, într-o măsură mai mică, a lui Patañjali) care este aşezată în Tându-l celorlalţi statui adorate.

În „angelologia” indiană, maeştrii apar adesea înfăţişaţi ca nişte apostoli moderaţi ai „nonviolenţei” (ahinisa), ceea ce, uneori, era chiar adevărat. Alţii însă (mai ales Saṃskāra, cel mai cunoscut dintre toţi datorită profunzimii sale filosofice) au fost nişte combatanţi plini de ardoare care nimiceau fără încetare eroarea, sub toate formele ei. Succesul de care budismul (acest hinduism de export, cum l-am numit adesea) l-a avut în Occident provine, printre altele, dintr-o reconsiderare: uităm (sau ne prefacem că uităm) adesea că, de-a lungul secolelor, învăţătura budismului a fost transmisă prin tradiţie. În practica anterioară epocii moderne, civilizaţia indiană a transmis ştiinţa întotdeauna sub forma unei moşteniri menite să dea roade. „Maestrul” (guru) este mai curând un moştenitor decât un fondator,

aşa încât orice noutate este privită cu suspiciune. El nu caută să fie original, iar dacă spune lucruri noi, aceasta se întâmplă contra voinţei sale, căci toţi filosofii consideră că adevărul este primit şi nu cucerit sau constituit de către om. Adevărul absolut există dintotdeauna: el îl precede pe om, iar acesta nu trebuie decât să se deschidă înspre el. Această eficacitate deosebită a tradiţiei este clar explicată de către Bhartrhari: „Gramatica, ce are ca obiect însuşirile enunţurilor care pot sau nu să fie exprimate, este o tradiţie similară cu tradiţiile referitoare la lucrurile care pot sau nu să fie mâncate, la femeile pe care trebuie sau nu să le luăm în căsătorie, la vorbele care ne sunt sau nu interzise. Din aceste tradiţii sunt derivate cutumele pe care clerul nu le poate încălca. Un fapt tradiţional este acela care serveşte drept fundament pentru o serie neîntreruptă de oameni (yathaiva bhakşvăbhakşyagamvăgamyavăcvăvăcvădivişavăvyavasthităh smitayo văsu nibaddham samăcăram siştă na vyatikramanti tatheyam api văcyavăcya-viseşavişavă vvăkaranăkhvă smrtih / smrto hy arthah păramparvăd

I

avicchedena punah punar nibadhyate) (Văkyapadâya Brahmakănda, comentariu din kărikă 141; text stabilit şi tradus în în de M. Biardeau – ed. cit.: 1964, pp. 176 – 177). Tradiţia era alcătuită dintr-o succesiune de maeştri care erau desemnaţi de predecesorii lor şi perpetuau învăţătura originară. La aceştia se adăugau şi cei a căror calitate de „maestru” era recunoscută de contemporanii săi. Aceşti guru (din păcate, acest cuvânt a căpătat, în Europa, o semnificaţie peiorativă) dimpreună cu marii asceţi s-au bucurat dintotdeauna de un prestigiu considerabil.

Conceptele de karman, saṃsāra etc. au avut în mod sigur un anumit impact şi asupra modului de gândire şi acţiune specific populaţiei. Ne putem întreba dacă toate aceste idei pesimiste asupra lumii nu vor fi determinat vulgul să accepte lumea aşa cum este, să se resemneze în legătură cu această stare de fapt, ignorând orice noţiune de progres. Răspunsul va trebui să fie unul nuanţat. Este drept, noţiunea de progres vine în contra curentului gândirii tradiţionale, dar acest fapt este la fel de adevărat şi pentru o serie de civilizaţii ale Europei antice şi medievale (această idee este bine surprinsă prin expresia o tempora, o mores). Ceea ce este specific pentru India nu

este banala idee a decadenţei, ci maniera în care aceasta este exprimată şi destinatarii în vederea cărora este formulată această idee. Conform acestei concepţii, simpla scurgere a timpului conduce datorită caracterului ei entropie la un declin lent dar ireversibil al moralei şi ordinii. Despre dharma (ordinea socio-cosmică) se consideră că în fiecare epocă îşi pierde câte un picior de sprijin (o epocă durează între mai multe milioane de ani şi mai multe sute de mii de ani umani). „Vârsta întunecată” (kaliyuga), cea în care noi trăim, este ameninţată să se năruie deoarece ea nu mai are ca sprijin decât un singur picior. Perfecţiunea ţine de trecut (cf. Timpul, cap. VI). În orice caz, dat fiind că timpul nu este liniar, ci circular, „vârstei întunecate” îi va succeda, după un cataclism cosmic, „vârsta adevărului” (satyayuga): prin urmaref perfecţiunea se poate afla şi în viitor. Timpul nu face decât să distrugă starea lucrurilor, iar această distrugere pregăteşte, la rândul ei, reînnoirea viitoare. Or, afirmarea acestor idei şi credinţe însoţeşte înflorirea civilizaţiei indiene. Aceste idei nu au anunţat şi nici nu au cauzat declinul Indiei deoarece ele au precedat tocmai perioada de progres a civilizaţiei sale (secolele I-VIII). Astfel, chiar dacă teoria despre yuga, dezvoltată în epopei şi purăna, nu este prezentă în samhită vedice, ea este menţionată în Altareya-Brăhmana (VII, 15), care pare să dateze dinaintea secolului VI î.e.n. Pe de altă parte, resemnarea („totul nu este decât suferinţă”) nu

poartă, în fundal, decât asupra relativului, fapt ce asigură speranţa în absolut. Pesimismul din această lume va fi deci măsurat după etalonul lumii de dincolo. Să mai spunem, în fine, că dezbaterile speculative privesc mai cu seamă brahmanii, care nu au constituit niciodată decât un segment redus din populaţie. Dacă ceea ce noi receptăm aparţine cu precădere brahmanilor, acest fapt se datorează faptului că aceştia deţineau monopolul cuvântului legitim. În fond, savoarea acestei lumi s-a învecinat dintotdeauna cu beatitudinea lumii transcendente. Chiar şi în perioada mai târzie, marile temple construite la Madurai în secolul al XVII-lea dovedesc un spirit sănătos şi o încredere în sine şi în Divinitate. Prin urmare, atât sursa dinamismului cât şi izvorul melancoliei tropicale cronice, care cuprinde uneori populaţia indiană, trebuie căutate în cu totul altă parte.

Să mai semnalăm faptul că în marginea speculaţiilor şi tradiţiei,

au proliferat o serie de falşi asceţi şi falşi yogini, fapt datorat renumelui pe care yoginii îl căpătaseră în privinţa magiei – ei trebuiau să dispună de anumite „facultăţi” (vibhuti) sau „puteri superioare” (siddhi) care apăreau în mod spontan pe parcursul progresului lor spiritual. Pentru a nu stopa evoluţia spirituală, textele canonice din budism şi din yoga interzic folosirea acestor facultăţi. Invers, textele ulterioare, de orientare tantrică, au pus dintotdeauna în prim-plan obţinerea acestor puteri extraordinare, a acestor puteri divine. În toate epocile, formele savante de magie au fost însoţite de forme de magie populară. Chiar şi astăzi, orice fenomen care nu poate fi explicat, sau care este, pur şi simplu, straniu sau neobişnuit, este interpretat pe loc ca fiind un semn al prezenţei divine sau al magiei datorate vreunei puteri superioare. Credulitatea cea mai naivă nu este niciodată foarte departe de spiritualitatea ultimă.

IX

ŞTIINŢA ŞI CUNOAŞTEREA PRACTICĂ

ŞTIINŢA OCCIDENTALĂ ŞI GNOZA TRADIŢIONALĂ

În ciuda pretenţiilor ridicate de India contemporană nu trebuie să ne aşteptăm ca aici să găsim o ştiinţă comparabilă cu cea dezvoltată în Europa secolelor al XVII-lea şi al XVIII-lea, ştiinţă care, acum, este adoptată la scară mondială. Acest lucru este valabil mai ales în privinţa ştiinţelor exacte. Chiar dacă numărarea prin poziţionare şi numărul zero au fost inventate în India, aici, ştiinţa obiectivă lipseşte. Singurele excepţii au fost, oarecum, gramatica şi fonetica din perioada mai veche. Aceasta nu diminuează, însă, nici interesul pentru medicină, şi nici eficacitatea cunoştinţelor practice tradiţionale (precum medicina). Fecunditatea din domeniile „ştiinţifice” nu poate fi comparată cu literatura. În ce constă, însă, diferenţa dintre cunoaşterea ştiinţifică (în sens occidental) şi gnoză? Cunoaşterea ştiinţifică este obiectivă: fiecare încearcă să adopte un set comun de cunoştinţe, astfel încât cunoaşterea devine aceeaşi pentru toţi, iar dacă aceasta nu se întâmplă, oamenii de ştiinţă vor căuta să ajungă la un consens. Calificativul „om de ştiinţă” este atribuit primului om care a stabilit o ordine a realităţii, din care el este absent, şi care poate fi constatată alături de semenii săi. Dacă vorbim de „teorema lui Fermat”, de „legile lui Kepler” sau de „fizica lui Newton”, aceste legi au un caracter obiectiv, iar noi folosim numele proprii doar pentru a marca respectul faţă de respectivele personalităţi. Ceea ce face, de altfel, posibilă şi

comunicarea. Din acest punct de vedere, există o diferenţă uriaşă între „teorema lui Fermat” şi „cunoaşterea lui Gautama”. Prima expresie se referă la o realitate care există deja dinaintea descoperitorului său, în mod iadependent de acesta. Al doilea termen desemnează o cunoaştere care nu există fără Gautama, care îi aparţine la propriu, şi care va fi veşnic legată de persoana lui. În primul caz se vorbeşte despre un fapt

OMUL INDIAN

real, legat, în mod întâmplător, de numele lui Fermat; în al doilea caz, este vorba de un fapt de conştiinţă care ţine în mod esenţial de Gautama. Saṃskāra (Brahma-Siitra-Bhăşya, II, 1, 11) demonstrează astfel că toţi iniţiaţii, chiar şi cei mai mari dintre ei, târthankara („cei care trec vadul”, purtând oamenii peste râul transmigraţiei, deci, eliberându-i), adică fondatorii unor darsana (el îi citează aici pe Kapila, autorul mitic al Sămkhya-Kărikă şi pe Kanăda, autorul Vaişesika-Sfitra), posedă, în calitate de oameni, discursuri absolut diferite. Dar, o dată eliberaţi de povara corpului (fapt realizat în momentul morţii), ei dobândesc „eliberarea” (apavarga), şi regăsesc unanimitatea, în cadrul unui discurs unic pe care oamenii de aici nu pot nici să-l audă şi nici să-l exprime.

Înţelegem astfel, că suntem foarte departe de cunoaşterea de tip ştiinţific, care prin însăşi dimensiunea ei obiectivă, este orientată înspre comunicare, în vreme ce cunoaşterea iniţiatică aparţine doar unui segment privilegiat. În ştiinţa occidentală, ne sunt date deopotrivă obiectul cunoaşterii şi mijloacele necesare funcţionării ştiinţei. Omul de ştiinţă nu joacă decât un rol marginal, lipsit de valoare. Ştiinţa obiectivă este acel gen de cunoaştere în care subiectul s-a retras deoarece polul obiectiv este cel mai pregnant, fapt ce conferă şi eficacitatea acestui demers cognitiv. Mai este, oare, cazul să spunem că în India situaţia se prezintă cu totul altfel?

În cadrul „logicii” (nvă va), ceea ce noi traducem prin „cunoaştere” (măna) presupune patru aspecte. Există, mai întâi de toate, un „subiect deţinător al cunoaşterii legitime” (pramătf), adică iniţiatul. În continuare, avem „obiectul cunoscut” (prameya) şi mijlocul cunoaşterii valide (pramăna). Toţi aceşti trei factori se vor regăsi într-un anumit „context”, iar acest „context” va constitui cel de-al patrulea element, care va cuprinde, într-o oarecare măsură, celelalte trei aspecte ale cunoaşterii. Să luăm, ca exemplu de mijloc de

cunoaştere, raţionamentul în situaţia în care, văzând fumul, inferăm asupra existenţei unui foc. Conform stilului de gândire european, noi deducem existenţa focului pornind de la prezenţa fumului. Însă, în raţionamentul de tip indian (numit anumăna), „ceea ce este de dovedit” (sădhya), adică obiectul cunoaşterii a cărui existenţă este inferată, nu este tocmai focul, aşa cum este el inferat în paradigma europeană. Căci, în fond acest obiect vine întotdeauna însoţit de contextul său. Gândirea indiană nu stabileşte, pur şi simplu, existenta focului, ci faptul că există un foc ce arde pe munte, mai precis, că „uiuntete este în flăcări” (parvato vahnimăn). Toate aceste lucruri secundare sunt prezenţe în conştiinţa iniţiatului. Expresia parvato vahnimăn exprimă

ŞTIINŢA ŞI CUNOAŞTEREA PRACTICA

Importanţa care este acordată „contextului”. Acesta nu este un decor necesar, dar marginal, al procesului cognitiv, ci el este condiţia esenţială pentru; calizarea oricărui raţionament. „Contextul” diferă de la o „cunoştinţă” la alta, adică de la o experienţă cognitivă la alta. Existenţa necesară a unui context particular determină caracterul iremediabil unic al experienţei de cunoaştere, împiedică orice universalii, şi se opune oricărei generalizări. Raţionamentul specific indian nu ne va permite stabilirea unei legi generale aplicabile în orice loc şi timp. Actul cognitiv este, prin urmare, un eveniment singular care face ca sfera conştiinţei iniţiatului să fie ireductibilă. Fireşte, vom putea exprima verbal acest gen de „cunoaştere”, dar cum trăirea iniţiatului nu este de natură conceptuală, cuvintele vor fi incapabile să exprime o experienţă banală, dar absolut unică.

Înţelegem acum mai bine felul în care ştiinţa occidentală diferă de gnoză. În cadrul ştiinţei, cercetătorul încearcă să spună ceva despre un anumit segment al realului, folosind un limbaj convenţional. Cunoaşterea, pe care el o obţine, trebuie să fie general acceptată. Ea este o „lege” care transcende particularul obiectelor care apar în simpla noastră percepţie. În nvă va şi în alte darsana, cunoaşterea este întotdeauna ansamblul celor patru factori mai sus amintiţi, iar polul obiectiv este atât de subţiat (evanescent) încât, în cele din urmă, cunoaşterea supremă este aceea a unei subiectivităţi pure, a unui „adevăr” incomunicabil. Ceea ce se păstrează în gnoză este contextul subiectiv (individual) care face ca „ştiinţa lui Patanajali” sau „ştiinţa lui Gautama” să nu reprezinte o simplă descoperire a unor informaţii

asupra realului, date care ar fi putut fi descoperite, eventual, şi de alte minţi. Gnoza reprezintă, din contră, maniera în care ei au trăit această realitate. Aici nu există cunoaştere independentă faţă de participarea celui iluminat. Mai mult, nicio altă persoană nu va putea avea aceleaşi trăiri pe care cel iluminat le-a avut. Iar cel ce există cu adevărat este iniţiatul care înglobează atât mijlocul de cunoaştere cât şi obiectul cunoscut. „Ştiinţa” sa este, în mod paradoxal, totală şi individuală. „Ştiinţa lui Patañjali” conţine, prin urmare, acele cunoştinţe care au fost procesate şi conştientizate de sistemul nervos al lui Patañjali. Acelaşi lucru este exprimat şi prin noţiunea kaivalya ce apare în Yoga-Sutra, expresie care poate fi tradusă prin „separare”, „însingurare” sau „izolare”: cu cât cunoaştem mai mult cu atât suntem mai siguri. Astfel, cel ce posedă cunoaşterea absolută, numit îsvara (cf. Yoga-Sutra), este complet închis în sine. El este lipsit de orice contact cu ceea ce este diferit de el.

OMUL INDIAN

Cele spuse mai sus sunt valabile, cu diverse variaţiuni, pentru toate gnozele Indiei tradiţionale, iar aici includem şi acele domenii care ne pot părea apropiate de „ştiinţele exacte”, cum ar fi matematica, astronomia etc.

DOMENIILE DE CUNOAŞTERE

Încă de timpuriu, s-a pus problema conservării şi transmiterii acestei „eternităţi volatile” – am numit aici cuvântul Vedei. Problema era cu atât mai serioasă cu cât textul vedic nu avea o existentă fizică reală, fiind diseminat în diversele cronici de familie care nu cuprindeau decât anumite părţi ale acestuia. Există o serie întreagă de discipline care au fost puse la punct pentru a asigura corectitudinea sunetelor, cuvintelor şi versurilor – să amintim aici fonetica, gramatica, metrica şi semantica. Aşa cum o dovedeşte şi numele ei, fonetica (numită sikşă „învăţătură”) a fost, la origini, disciplina prin excelenţă. Pentru fiecare secţiune principală din Veda au fost constituite tratate de fonetică descriptivă. Aceste „tratate speciale” (prătisăkhya), compuse cu câteva secole înaintea erei noastre, sunt nişte lucrări remarcabile prin precizia observaţiei şi calitatea metodei expozitive. Ele explică modul în care se recita atunci din Veda, felul în care fiecare sunet din Veda era realizat în mod diferit. Încercând să evite erorile, aceste tratate expun teoria sunetelor şi ortoepiei.

Dar cele trei mari discipline, cele trei săstra majore, care fac

parte din setul clasic de cunoştinţe şi care s-au emancipat faţă de Veda şi de cunoaşterea ştiinţifică, sunt „analiza gramaticală” (vvăkarana), „exegeza textelor” (mimăm să-l şi „arta raţionamentului (nvă va). În operele majore, putem întâlni expunerea unor metode riguroase şi a unui vocabular tehnic elaborat. Putem observa că cele trei discipline fundamentale sunt de natură lingvistică – în India, cuvântul face corp comun cu „ştiinţa” (gnoza) tradiţională. Vvăkarana, împreună cu Mahăbhăşya lui Patañjali, precizează, într-o bună măsură, standardele raţionamentului, iar un dicton afirmă: „Sau guvernezi un mare regat, sau predai Mahăbhăşya” (mahărăjyam vă pălanâyain mahăbhăşyam văpăjhanfyam). „Fonetica” (sikşă) şi „gramatica” (vvăkarana) au fost singurele ramuri cu adevărat ştiinţifice.

I

ŞTIINŢA ŞI CUNOAŞTEREA PRACTICĂ

GRAMATICA ŞI LINGVISTICA

Lucrarea indiană foarte atent studiată este gramatica lui Panini (secolele V sau IVÎ.e.n.), numită (de Patañjali) şi „Cele opt lecţii” (Aştădhvăvî). Ea i-a fascinat şi ofensat în acelaşi timp pe unii sau pe alţii dintre cercetătorii occidentali. Indiferent ce gândim în raport cu această lucrare, eruditţii indieni sunt absolut dependenţi de ea. Căci este imposibil să înţelegi explicaţiile lui Saṃskāra, ale unui logician sau ale unui teoretician al poeziei, în lipsa unei cunoaşteri aprofundate a descrierii gramaticale a lui Pănini şi a speculaţiilor filosofice asupra limbajului.

Metoda gramaticală constă în evidenţierea unei structuri generale comune unui grup de obiecte şi în formularea, la acest nivel, a unei reguli generale. Însă, dată fiind existenţa unor contexte în care aceste reguli generale nu pot fi aplicate, va fi nevoie de introducerea unor noi legi speciale care vor putea fi aplicate (în locul primelor) în contextele date ş.a.m.d. Regula este, prin urmare, cu atât mai „slabă” cu cât este mai generală, şi cu atât mai puternică cu cât este mai mare gradul ei de particularizare.

Iată câteva dintre principalele aspecte tratate de către Pănini în Sfitra sa:

— Gramatica este de aşa natură, încât presupune deja cunoaşterea limbii sanscrite. La început, ea nu are un caracter didactic. Dar, treptat, mai ales după secolul X era noastră, au început să existe, în scopuri didactice, manuale simplificate care au organizat această

informaţie într-o formă simplificată, lipsită de pretenţii şi completată cu anexe. Ca exemple, putem invoca două dintre cele mai cunoscute manuale, Siddhănta-Kaumudă-şi Laghu-Siddhănta-Kaumudl (sec. al XVII-lea).

— Gramatica lui Pănini este un model teoretic de gramatică generativă. „Sensul” (morfemelor, cuvintelor etc.) nu este luat în considerare decât în măsura în care permite clasificarea elementelor formale. Tratatul se aplică, fireşte, sanscritei, dar într-un mod imperfect. Avem mai degrabă impresia că Pănini îşi desfăşoară discursul teoretic pornind doar de la o parte a sanscritei epocii sale (cea din brahmana), care este adecvată modelului său, lăsând, în mod conştient, deoparte celelalte aspecte ale sanscritei. Partea ignorată din sanscrită nu este deloc mică şi ea cuprinde mai ales faptele lexicale (cuvinte importante sau curent folosite), teoria frazei, semantica, diversitatea specific textelor vedice ş.a.m.d. Fonetica este şi ea trecută cu vederea, fiind considerată ca străină de vvăkarana. Toate acestea conduc la situaţia în care, o dată ce prestigiul lui Aştădhvăvî a fost stabilit, să apară alte tratate care să acopere

lacunele lăsate de „Cele opt lecţii”, care, prin îndepărtarea unui părţi importante a limbii, nu puteau descrie lexicul în totalitatea sa. Astfel, apare anexa Dhătupătha, în care sunt enumerate rădăcinile verbale şi sunt aduse câteva adăugiri semantice. La fel se va întâmp f) şi în cazul descrierii genurilor de cuvinte, a tonalităţii etc.

— Natura teoretică a tratatului său de gramatică l-a obligat pe Pănini să folosească un metalimbaj tehnic cu o sintaxă, o morfologie şi un lexic speciale. Acest metalimbaj este organizat de metareguli specifice. Dintre acestea, unele sunt precizate de către Pănini însuşi, iar altele sunt deduse din întrebuinţarea lor. Cele două principii organizatoare de bază sunt principiul conciziei sau al economiei logice („uşurinţa” – lăghava) şi obligativitatea celor 3992 de reguli. Principiul economiei devine clar dacă înţelegem că singura operaţie prevăzută de către Pănini este substituţia. Plecând de aici, el dă naştere unei formalizări remarcabile care face ca gramatica limbii sanscrite să nu mai fie în sanscrită, ci într-un limbaj adaptat exigenţelor teoretice şi practice ale tratatului. Metaregulile au oferit gramaticienilor, adică tuturor erudiţilor, nişte instrumente eficiente de raţionament nu doar în domeniul lingvisite, ci şi în celelalte domenii.

Exemplu pentru regulile lui Pănini: Iko yan aci (Aştădhvăvî, VI, 1, 77) – „Dacă grupurile iK, adică toate felurile de i (există 28 de astfel de sorturi), de u, de r, de / sunt plasate înaintea unei vocale ori a unui diftong, ele vor putea fi substituite cu grupul yan, mai precis cu y, v, r şi /”. Aşa cum s-a putut observa, este vorba de o regulă de fonetică, de legătură, care se aplică şi în limba franceză: avem, pe de o parte, expresia, 41 y va” (trad. rom.: „el se duce” n.trad.), unde y este pronunţat i înaintea consoanei („iliva”) şi, pe de altă parte, expresia, 41 y a „(trad. rom: „există” – n.trad.) unde y se pronunţă ya înaintea vocalei („il y a”). O altă regulă este cea de sufixare prin – ois, astfel încât „Millau” conduce la „Milla (upv) ois”, „Millavois”.

Concizia siitrelor lui Pănini şi caracterul lor abscons, dimensiunile reduse ale tratatului (recitarea celor 3992 de sutre durează mai puţin de trei ore), au făcut necesară apariţia unor glose care explicitau ceea ce în sutra era spus într-o formă condensată. Una dintre cele mai cunoscute dintre aceste glose este Kăsikă, „Glosa din Kăsi” (Kăsî este vechiul nume pentru Benares). Ceea ce a contat cel mai mult a fost explicitarea tratatului Aştădhvăviva. ansamblul lui. Prin „Marele său Comentariu” (Mahăbhăşvă).

Pataâijali (autor probabil diferit de creatorul lui Yoga-Sutra) impune, în mod durabil, metoda comentariului filosofic. Lucrarea are un caracter tehnic, nefiind accesibilă celor neiniţiaţi. Dar, ea străluceşte prin inteligenţă, stil şi bună stăpânire a metodelor. Sutra lui Pănini a fost modelul pentru toate celelalte sutre, la fel cum Mahăbhăsya a fost modelul celorlalte bhăşya, atât la nivel de stil cât şi de metodă analitică.

Gramatica lui Pănini, interpretată de Patañjali, a servit drept bază pentru reflecţiile asupra limbajului. Vvăkarana (Pănini) a pătruns peste tot, inclusiv în limbile diferite de sanscrită (Tolkapâyam-ul tamil a fost influenţat de metodele lui Pănini), şi, bineînţeles, în limbile derivate din sanscrită (prakrti). Odată cu Bhartrhari (autorul Văkyapadâya), gramatica primeşte un accent filosofic. Ea ajunge, chiar, să fie clasată printre darsana, adică printre şcolile de filosofie soteriologice, alături de budism şi de vedănta (cf. „Compendiumul tuturor şcolilor de gândire filosofică”, Sarvadarsanasamgraha, lucrare redactată în sec. al XIV-lea). Totuşi, în această epocă, chiar dacă efortul de cercetare continuă până mai târziu (Năgojî Bhaţţa alias Năgesa este,

plpbabil, ultimul mare vaivăkarana), vvăkarana se află, alături de limba sanscrită, în declin: suntem în pragul Indiei moderne. Acest fapt se datorează, de asemenea, unui fenomen paradoxal: reputaţia de perfecţiune ataşată lucrării lui Pănini a paralizat efortul creaţiei gramaticale ulterioare. Au existat şi alte şcoli de gramatică diferite de cea a lui Pănini, dar ele nu au făcut decât să imite gramatica maestrului, nefiind niciodată adoptate la scara Indiei. Aştădhvăvî este deopotrivă primul şi ultimul tratat de gramatică.

Să spunem, cu riscul de a ne repeta, că marii gânditori ai Indiei tradiţionale sunt, înainte de toate, nişte lingvişti. Şi să nu ne mirăm dacă în rândul marilor scrieri ale gândirii indiene vom regăsi tratate de lingvistică (în sensul larg al termenului): Mahăbhăsya lui Patañjali aharabhăsya lui Sabara sau Tattvacintămani aparţinând lui Gangesa (sec. al XII-lea), o lucrare de logică formală. Acelaşi lucru îl putem afirma şi în privinţa lucrărilor filosofice sau „ştiinţifice": Saṃskāra, Rămânuja şi Madhva, care au comentat toţi trei Brăhma-Sutra, sunt mai întâi de toate nişte cunoscători ai „gramaticii" (vvăkarana), „exegezei" (mimămsa) şi ai „logicii" (nvă va). Nu putem să-i citim în mod adecvat dacă nu cunoaştem disciplinele pe care ei le folosesc în mod constant şi tacit, ca pe nişte instrumente absolut necesare. În mintea lor, nu ideile, ci cuvintele sunt cele care locuiesc în cer, iar divinitatea este un gramatician. Acest lucru este reflectat în teoria despre

OMUL INDIAN

sphoţa, exprimată de Bhartrhari şi de şcoala sa. Aceste sphoţa sunt un soi de arhetipuri prelingvistice care există în mod independent fată de spiritul uman, fiind exprimate sub formă fonică odată cu articularea unui cuvânt.

ASTRONOMIA ŞI MATEMATICA

Există şi alte domenii de cunoaştere care merită amintite: în aproape toate cazurile vom remarca importanţa acordată limbajului şi ingeniozitatea autorilor în formalizarea limbajului specific ştiinţei lor. Influenţa uzanţelor gramaticale se face simţită întotdeauna. Astronomia şi matematica sunt reprezentate mai ales prin figura lui Aryabhaţa (născut în 466?). Calculele sale astronomice au fost realizate prin folosirea unui sistem numeric în care literele reprezintă cifre şi numere, fapt care i-a permis să noteze numere foarte mari prin expresii scurte: gri reprezintă 4300, yu 300.000, iar hau 1018 etc.

Folosirea literelor ca simboluri numerice a concurat întotdeauna utilizarea cifrelor. Cea mai remarcabilă lucrare de astronomie pură este Suryasiddhānta: autorul calculează mişcările a cinci planete cunoscute (printre care numără şi Soarele şi Luna). Mişcarea lor este explicată printr-o forţă motrice universală care este numită „vânt". Acelaşi factor (vântul) acţionează ca factor motor şi în plan fiziologic (cf. infra „Sănătatea şi medicina"). Ca în orice domeniu de cunoaştere tradiţională din acea vreme, consideraţiile extraştiinţifice (cum ar fi, de exemplu, teoria celor patru „ere" – yuga; cf. Timpul, cap. VI) nuanţează şi condiţionează observaţiile cercetătorilor. Aceste lucrări rămân, însă, remarcabile datorită metodelor expozitive, calităţii observaţiei şi metodelor de calcul. Începând cu secolul VT, se introduc numărarea prin poziţie şi folosirea lui zero (al cărui nume provine din sanscrită). Suryasiddhānta este scrisă în versuri astfel că cifrele sunt exprimate prin cuvinte cu valoare numerică. De exemplu, cifra 3 este notată prin mai mulţi termeni care desemnează focul (din pricina celor trei focuri sacrificiale), prin „atributele naturii" (guna), care sunt trei la număr, prin cuvinte care se referă la Śiva (care are trei ochi) etc.

Acest gen de notaţie implică faptul că problemele cele mai spinoase sunt uneori formulate sub forma unor poeme. Nu ne va mira aşadar existenţa unei figuri aparte, aceea a matematicianului-poet – acesta este cazul lui Mahăvârăcărya (Karnăţaka, secolul IX) care găseşte o ecuaţie elegantă chiar în inima pădurii.

ŞTIINŢA ŞI CUNOAŞTEREA PRACTICA

Exemplu de problemă

„Ramurile se aplecau sub greutatea fructelor ieşite din florile de mirt, lămâi, bananier, smochin, arbore de pâine, curmal, arbore de mango şi alte soiuri de palmier. În jurul bazinelor de lotuşi, cărora albinele le dădeau ocol, se auzeau diverse triluri de papagali şi cuci. Obosiţi, călătorii aflaţi la liziera acestei păduri răcoroase pătrunseră în ea plini de voioşie. Erau în număr de 23. Numărară 63 de mănunchiuri de banane, adăugară încă 7 bucăţi şi le împărţiră pe toate în părţi egale. Spuneţi câte banane se aflau într-un mănunchi" (Ganitasărasamgraha, miştakavyavahăra 116

117, p. 80, ed. M. Rangacarya, Madras 1912; trad. fr. Renou)!

J

SĂNĂTATEA ŞI MEDICINA

Exista, pe de o parte, o medicină magică de origine vedică, care

nu a încetat să existe. Mai exista însă şi o medicină de o natură complet diferită: fără a fi o ştiinţă propriu-zisă, „ştiinţa longevităţii” (avurveda) a înglobat în mai multe teorii remarcabile numeroase practici fondate pe observaţie şi pe bun simţ. Medicina cu un pronunţat caracter preventiv, avurveda se prezintă ca o igienă a vieţii, foarte atentă la mediul înconjurător. Pentru a evita îmbolnăvirea, trebuie să trăim în armonie cu mediul nostru care se află în continuă schimbare. Trebuie aşadar să ne adaptăm şi să evităm obiectele perceptibile (obiecte materiale, sunete etc.) nocive, pentru că ele pot ocaziona anumite dereglări. Domeniul medicinei se lărgeşte astfel destul de mult: ceea ce mâncăm, dar şi ceea ce vedem, ascultăm, simţim, atingem, capătă acum importanţă. „Totul este hrană” (sarvam armam) şi, prin urmare, suntem obligaţi să fim atenţi la tot ce este în jurul nostru. „Colecţiile” de Caraka şi Susruta rămân, în ciuda remanierilor ulterioare, cele mai interesante şi mai vechi tratate. Secţiunile consacrate fiziologiei, etiologiei, terapeuticii şi farmacologiei sunt interesante, dar sunt greu de apreciat datorită dificultăţilor legate de traducerea lor şi din pricina faptului că, deşi cuvintele sunt aceleaşi cu cele de astăzi, ele desemnează realităţi diferite. Aceste texte propun reţete de diverse tipuri, dar ele sunt greu de aplicat şi realizat. Medicaţia se sprijină pe o analiză a raporturilor dintre bolnav şi mediu. Medicamentele sunt aşadar alopate: excesul în hrănirea cu un anumit produs este înlocuit prin consumul contrariului acestui produs. Avurveda din zilele noastre

constituie o recitire a vechii ştiinţe avun eda, completată cu influenţe exterioare (yoga, tantra, alchimie, magie) sau străine (mai ales musulmane). De exemplu, ascultarea pulsului (sfigmologie sau pulsologie) nu este cunoscută clasicilor. Această tehnică era, însă, cunoscută şi practicată de multă vreme în Egipt şi în China; medicii greci şi arabi o adoptaseră şi ei. În India, introducerea pulsologiei este tardivă, ea nefiind amintita decât înspre sfârşitul secolului al XII-lea. Primul mare tratat în care se vorbeşte de „luarea pulsului” (nădivijnăna) este Sămgadhara-Sanihită (I, 3, 1 – 8), o lucrare care datează, probabil, din secolul al XIII-lea. Toate referinţele sunt, aşadar, posterioare cuceririlor armatelor musulmane. În 1558, examinarea pulsului este menţionată printre cele „opt metode de examinare. Ceea ce nu poate fi, totuşi, stabilit este cine anume dintre medicii chinezi şi musulmani a importat tehnica examinării pulsului. Ea este pomenită şi

în Rgyud bzi, o lucrare tibetană din secolul VIII, care a împrumutat multe elemente din avun eda. Ceea ce este sigur este că tehnica respectivă a fost adoptată cu multă pasiune şi că, datorită acestui procedeu de examinare, unii vaidya contemporani sunt capabili să dea un diagnostic foarte precis. Putem găsi, astăzi, o seamă de medici indieni care afirmă originea indiană a pulsologiei. Dar ce nu este. oare, de origine indiană?

Vechile scrieri sunt importante şi în măsura în care prezintă o viziune originală asupra omului. Secţiunea de „fiziologie" (sărârasthăna) este, în fiecare dintre colecţii, un tratat succint asupra creaţiei unui fiinţe perfecte. Pentru o bună evoluţie a gravidei şi pentru o naştere uşoară, trebuie respectate, de la procreaţie, şi până la naştere, anumite condiţii: o igienă a vieţii, un regim alimentar adecvat, o atenţie sporită din partea apropiaţilor, recitarea din Veda şi a altor formule convenabile, satisfacerea dorinţelor femeii, calitatea mediului (mai ales în privinţa culorilor), săvârşirea unor diverse ritualuri etc. Procreaţia este considerată drept o reluare, la scară umană, a actului creaţiei universului. În funcţie de accentul pus pe un factor sau altul, părinţii pot să dea naştere unor copii perfecţi, dar diferiţi printr-o calitate sau alta.

Chiar dacă observaţia se bucură de o înaltă consideraţie (anatomia era, după Susruta, studiată pe cadavre) şi chiar dacă arta raţionamentului şi, poate, chiar şi folosirea raţiunii, sunt cunoscute, nu trebuie, totuşi, să ne aşteptăm să găsim în aceste texte un discurs sobru în genul ştiinţei medicale occidentale. Este vorba, mai degrabă, de un cu totul alt fel de medicină, în care accentele sunt puse diferit, în funcţie de o idee specific indiană asupra naturii umane. Acest gen de medicină priveşte lucrurile dintr-o anumită

perspectivă înspre totalitatea lucrurilor. Acest fapt reiese destul de clar dacă luăm în calcul tipurile de întrebări la care medicul (numit, în Veda, bhişaj, iar în continuare, vaidya – „doctor") este nevoit să răspundă: trebuie să ne opunem fructificării actelor comise de bolnav, acte care îi pricinuiesc boala, sau trebuie să îl lăsăm să sufere de pe urma acestora? Trebuie, oare, să ne împotrivim naturii? Dacă da, până în ce punct? Răspunsul afirmativ este valabil pentru toată lumea? Trebuie să ne îngrijim de toţi semenii noştri? Calităţile de care un medic trebuia să dea dovadă, tăceau din acesta o fiinţă ieşită din

comun. Medicul era capabil să recunoască boala (cât şi originea ei) de care suferă o pasăre doar prin ascultarea modificărilor care surveneau în trilul acesteia! Adesea, aceste tratate dau impresia că sunt nişte scrieri destinate medicinei regale. Astfel, medicul, o persoană extraordinară, îşi pune competenţa în slujba regelui şi a reginei a căror sănătate asigură, prin efectele ei, bunăstarea regatului şi a locuitorilor acestuia. Existau, fireşte, şi alte genuri de medicină care îngrijeau oameni cu statute diferite.

Dintre principalele elemente ale „ştiinţei longevităţii" (avun>eda), amintim:

— Existenţa ideii unui om situat în univers şi aflat în interacţiune cu acesta, astfel încât modificarea unui termen va rezona şi în celălalt;

— Impunerea unei concepţii globale asupra sănătăţii, care este prezentată ca starea fericită de echilibru între corp şi spirit;

— Ideea că bolile ţin de ordinea lumii şi că se regăsesc în această ordine; medicina nu face decât să uşureze bolile, ea nu poate să le suprime;

— Importanţa covârşitoare acordată igienei;

— Conjugarea medicamentelor concrete (pe bază de substanţe vegetale, animale, materiale) cu nişte mantra („cuvinte eficiente");

— Integrarea în concepţia asupra sănătăţii a unor practici sociale şi comportamentale, morale, rituale şi religioase, a unor atitudini mentale a căror nerespectare atrage cu sine bolile. Altfel spus, evitarea bolii se face prin dobândirea înţelepciunii, a echilibrului şi a păcii sufleteşti (mai ales în timpul mesei).

— Importanţa deosebită acordată calităţii somnului şi activităţii sexuale – în cazul ambelor se recomandă moderaţia.

În acest mod, prin respectarea tuturor acestor principii vom face ca „bolile (...) să se facă nevăzute asemeni micilor animale la vederea leului" (Susruta-Satnhită, Cikitsăsthăna, XXIV, 32).

Pe lângă forma clasică a avurveda, au existat şi alte medicini savante şi populare care s-au întrepătruns într-o măsură mai mare sau mai mică.

X ARTELE

Ampad rupam tasya phalaf11

forma provine din ceea ce este lipsit de formă; este fructul său".

Văstu-Siltra-Upanişad V, 22

ARTA ŞI ARTIZANII

În vocabularul sanscrit, nu există un echivalent pentru termenul nostru de „artă”. Fireşte, nu putem nega dimensiunea artistică a monumentelor, statuilor etc. Totuşi această perspectivă estetică este proprie vi ziunii noastre, iar pentru a-şi căpăta îndreptăţirea, ea trebuie plasată în contextul ei religios. Frumuseţea statuilor şi templelor este subordonată cultului. Căci nu avem ştiinţă de vreo operă artistică în care să nu regăsiri şi ceva din funcţia ei de cult. Nu există nimic care să exprime gloria unui Napoleon local pe calul său. Nu vom găsi nici figura lui Indra al XIV-lei» pictată întru gloria sa, ori sculptată întru eternitate şi nici portretul vreunui erou al rezistenţei în faţa unui opresor. La fel, nu vom găsi nicăieri vrea statuie care să celebreze amintirea unui scriitor faimos sau memoria unui binefăcător al umanităţii. Nu cunoaştem, de asemenea, niciun mausoleu regal. Aceste glorii trecătoare nu erau demne de a fi transpuse în piatră, şi, oricum, aşa cum am văzut, nimeni şi nimic nu putea constitui un eveniment care să trebuiască să intre în memoria colectivă. Doar eternitatea poate să facă obiectul memoriei, iar aceasta nu constituie un eveniment. Un alt aspect caracteristic constă în aceea că în primele secole ale budismului, Buddha nu este reprezentat cu chipul său real. În ciuda „trezirii” (bodhi) sale, umanitatea sa, şi implicit caracterul ei trecător, nu au fost figurate. Din contră, figurarea sa devine posibilă doar odată cu dezvoltarea unor bodhisattva şi a divinizării „celor treziţi” (Buddha). Ceea ce va fi, însă, sculptat, nu va mai fi omul Buddha (de la care nu s-a păstrat niciun fel de portret), ci caracterul de Buddha măsurat, standardizat şi normat… Artiştii” nu îşi

exprimau deci propria viziune asupra lumii şi nu aşteptau ca talentul lor să fie recunoscut. Aceşti artişti erau, mai curând, nişte artizani în echipă, aflaţi în serviciul artei sacre stereotipe, repetând aceeaşi formulă a cărei desăvârşire a fost recunoscută, şi umblând dintr-o regiune în alta nu fără să schknbe câte puţin din regulile acestei arte.

Arta indiană clasică s-a dezvoltat pe o arie ce o depăşeşte cu mult pe aceea a statului indian contemporan. Estetica sa a fost diseminată peste tot unde budismul a ajuns şi în fiecare loc ce a adoptat cultul brahmanic. Ideologiile religioase şi estetice budiste şi brahmanice s-au răspândit în toate direcţiile plecând din centrul

culturii brahmanice – câmpia Indusului şi Gangelui. Ceea ce a fost exportat nu a fost însă o artă specific „indiană”; India actuală trebuie considerată, dimpotrivă, drept o parte din vechiul areal acoperit de brahmanism şi budism. În scurt timp, s-au ivit o seamă de şcoli regionale care s-au cristalizat în interiorul sau în afara Indiei, fără a rupe legăturile cu centrul de iradiere estetică. De altfel, în interiorul Indiei propriu-zise nu vom găsi opere care să se ridice la înălţimea admirabilului Borobudur din Java (edificat pe la 824) sau a templului din Angkor (Cambodgia), ambele fiind regăsite, în secolul al XIX-lea, în inima junglei. Motivul acestei situaţii constă în faptul că, după o expansiune continuă ce durează până în secolul VII, această arie a avut o continuă tendinţă de restrângere. În vest, odată cu secolul VII, Islamul distruge cultura budistă şi arta care o însoţea (aşa s-a întâmplat, de pildă, la Bârniyân – Afghanistan). Expansiunea Islamului continuă până la supunerea întregii Indii septentrionale (sec. al XII-lea şi al XM-lea) şi la oprirea producţiei de monumente chiar în „centrul” de iradiere artistică. În aceeaşi epocă are loc şi ruptura de statele indianizate din „Indochina”, care cad sub influenţa directă a expansiunii chineze spre sud. În insulele Indoneziei, în 1419, convertirea la Islam a suveranului Malaka (Java) anunţă dispariţia budismului şi hinduismului care predominaseră până atunci. Doar insula Bali a rămas, izolată de restul, fidelă vechilor tradiţii, începând cu secolul al XV-lea, estetica hinduistă nu mai supravieţuieşte, în mod autonom, decât în sudul peninsulei indiene.

A existat, cu siguranţă, şi o artă laică, adică dedicată regelui şi celor înstăriţi, dar, din păcate, niciun palat regal din vechime nu s-a păstrat intact până în zilele noastre. Din ultima mare capitală a regatului hindus, Vijayanagar, ne-au rămas nişte temple, câteva ziduri şi ruinele palatului monarhului. În general, piatra era destinată caselor zeilor (devă vatana), monumentelor funerare sau relicvariilor (stupă). Casele oamenilor, dar şi palatele regale erau construite din lemn şi chirpici, materiale mai

fragile, care, în timp, s-au degradat. Această situaţie nu este particulară, ea regăsindu-se şi în alte contexte spaţio-temporale, de exemplu la Boro-budur, în insula Java. Ca şi celelalte obiecte de uz cotidian, casele ori palatele nu erau nici ele menite unei existente durabile. Acest fapt este confirmat de literatură, în care se vorbeşte

despre „incendiul care a cuprins palatul sclipitor” (Mahăbhcirata). De altfel, ambasadorul Megastene notează că regii Maurya trăiau în palate din lemn, decorate cu tablouri, statui etc. Nimic din toate acestea nu s-a mai păstrat. El relatează, de asemenea, că oraşele din regiunile înalte erau construite din cărămidă şi chirpici, iar cele din preajma apei (mare, fluvii) erau realizate din lemn. Eforturile din construcţii (cât şi din sculptură, pictură etc.) erau îndreptate cu precădere înspre monumentele şi obiectele sacre. Edificiile laice (halele comerciale, fortăreţele şi fortificaţiile, termele, orologiile monumentale) lipsesc însă cu desăvârşire. Nu ne-a parveni niciun fel de mărturie a habitatului privat: în spaţiul indian nu vom găsi nimic analog cu Pompei. În orice caz, descrierile literare ne indică faptul că viaţa privată era destul de simplă: luxul şi arta se mărgineau la ţesături, bijuterii, parfumuri, obiecte de toaletă, arme etc.

ARTA PLINULUI

Cei care scriau tratate despre Sine (yoga etc.) stăteau cot la cot cu brahmanii care scriau tratate despre arte – arhitectură, dans sau muzică. Practicarea acestor arte nu revenea însă autorilor de tratate. Există un contrast frapant, care se accentuează odată cu trecerea timpului, între vitalitatea exuberantă a monumentelor şi valorile abstracte dezvoltate de către funcţionarii religioşi. Dacă literatura spirituală constă într-un comentariu asupra fiinţei sau asupra altor abstracţiuni (brahman, ātman, puruşa etc), fiind deci o literatură a vidului, arta indiană va fi, din contră, o artă a plinului: structurile sunt mai degrabă masive, iar atunci când se ridică înspre cer, ele rămân totuşi ferm ancorate pe pământ. Statuile sunt ridicate înspre glorificarea figurii feminine, discreditată în ochii asceţilor, yoginilor şi brahmanilor care au adoptat valorile acestora. Femeile reprezentate au şolduri bine evidenţiate, un piept plin şi un sex bine conturat. Dragostea (inclusiv cea fizică) este întruchipată într-o manieră realistă, uneori, sub formele cele mai neaşteptate: sunt binecunoscute imaginile de la Khajuraho şi Konarak a cuplurilor înlănţuite în diverse poziţii (maithuna) – templele

OMUL INDIAN

În care acestea se află au fost însă dezafectate şi expuse privirii turiştilor. Aceste reprezentări nu cadrează prea bine cu pudibonderia aseţilor. Scenele din viaţa cotidiană, pictate pe pereţii grotelor cu funcţie religioasă, ilustrează desfătarea şi pofta de viaţă. Această

concepţie există deja înainte de apariţia tantrismului, care, mai târziu, îşi va reconsidera poziţia faţă de partea feminină. De altfel, zeii iau adesea chipul unor tineri chipeşi şi surâzători: Krşna este reprezentat cântând din fluier, iar Śiva este un „rege al dansului” (nătărăja). Culoarea este la ea acasă şi, chiar şi astăzi, statuile zeilor sunt pictate în culori vii, adesea ţipătoare, sunt îmbrăcate cu ţesături colorate şi cu sute de ghirlande de flori. Scurt spus, este vorba de o artă tropicală, luxuriantă şi plină de viaţă. Această artă nu reprezintă nicidecum mentalitatea specifică scrierilor religioase prezentate anterior. Între cei doi temeni există o ruptură datorată, probabil, faptului că artizanii cărora le datorăm statuile şi picturile nu erau nici brahmani şi nici angajaţi ai acestora, fiind de fapt în slujba regilor. În arta indiană iese la iveală ceea ce nu poate fi găsit nici în scrieri şi nici în recitări. Arta indiană este sacră, dar nu neapărat spirituală.

ARHITECTURA

În privinţa construcţiei de monumente, hinduismul a fost precedat de budism, astfel că cele mai vechi edificii ale Indei sunt nişte relicvării budiste; în scurtă vreme ele vor fi surclasate de stupă, fapt vizibil la Sarici. Multe dintre monumentele budiste (sau zoroastre – în Kaşmir) au dispărut, au fost transformate în temple sau au servit drept material de construcţie pentru moschei. Acesta este, bunăoară, cazul celui mai vechi monument religios al Indiei, care se află la Bairhat (aproape de Jaipur) şi din care au mai rămas doar câteva ruine. Ca materiale de construcţie, au fost utilizate, succesiv, lemnul şi cărămida, iar mai apoi piatra şi cărămida, dar nu există niciun vestigiu de templu (oricât de modest) înainte de perioada dinastiei Maurya (sec. al III-lea î.e.n.). În fond, în ciuda pretenţiilor Indiei contemporane referitoare la Antichitatea (adică eternitatea!) sa, templele sunt cu mult mai recente: ele au fost construite între secolul al VI-lea (pentru cele mai vechi – v. templul lui Tarappa de la Aihole) şi secolul al XVII-lea (cazul templelor din Madurai). Evident, construcţia de temple continuă şi în zilele noastre. Influenţa persană şi greacă (mai precis, elenistică) a fost semnificativă în partea de nord-vest: în

ARTELE

Kaşmirul medieval, se folosesc coloane în stil grecesc, iar planul palatului din Paţaliputra al regelui Maurya se inspiră după palatele din Persia ahmenidă.

Existenţa templelor hinduiste nu reiese prea clar dacă urmărim

Mahābhārata și Rămăvana (sec. al II-lea î.e.n.) – Putem conchide că așa-numitele „case ale zeilor” (devă vatana) se transformă în temple doar mai târziu, începând cu primele secole ale erei noastre. Templele hinduiste au fost ridicate după norme din ce în ce mai precise, iar edificarea acestora a stat la originea arhitecturii sacre (silpasăstra, văstuvitivă, sthăpatyaveda). Cele mai celebre dintre tratatele clasice de arhitectură sunt Mănasăra („Esenţa construcţiei” – scris în sec. al VIII-lea, cu autor necunoscut și titlu incert) și Mayamata (sec. al XI-lea?). Ele conţin și reguli referitoare la locuinţe și la urbanism în general. Aceste tratate conţin însă prea puţine elemente practice: în Mayamata (IX, 29), satele sunt definite în funcţie de numărul de brahmani care locuiesc aici! Cât privește construcţia templelor, putem găsi informaţii chiar și în texte de la care nu ne-am aștepta: în Bṛhat-Saṃhitā (un text de astrologie al lui Varăhamihira), în purăna, în agama sivaite, în samhită vișnuite din sud. Iar acest fapt este motivat de dimensiunea religioasă a construcţiei de temple.

În ciuda faptului că templele rupestre din Kașmir au cunoscut tehnica arcului, arcul boltit, cupola și arcul în plin cintru sunt elemente complet ignorate. Din contră, construcţia pe dale făcea posibilă obţinerea unor arcuri boltite de o mică amplitudine și a bolţii (care nu era decât un fals arc boltit!) fără utilizarea mortarului. Planul templelor nu s-a schimbat în timp: el păstrează sanctuarul și camera dedicată conservării statuii zeului (garbhagrha). Având o formă dreptunghiulară, el are la nivelul superior un sikhara (de formă rotundă în nord și de formă piramidală în sud); sanctuarul este precedat de cea mai mare dintre săli care este dedicată credincioșilor (mandapa). Garbhagrha și mandapa sunt legate printr-un fel de culoar (întărala). Iar sala (mandapa) este precedată de un fel de portic (ardhamandapa). Această repartiţie a durat pentru multă vreme; uneori, s-au adăugat una sau două camere intermediare (adesea camere hipostile), iar edificiile mai noi și-au sporit dimensiunile. Astfel, după construcţiile modeste de la Aihole (templul Tarappa) și de la Bhubaneshwar (templul Mukteshvara – sec. al X-lea) urmează niște edificii imense (cum este cel de la Bhubaneshwar – templul Lingarăja – sec. al XI-lea).

Una dintre cele mai spectaculoase dezvoltări ale arhitecturii sacre se află în sudul Indiei – este vorba de construcţia incintelor (simte.

Plan şi secţiune aparţinând templului lui Airăvatesvra de la Darasuram;

templu chola din sec. al XII-lea

Airăvatesvara este un epitet al lui Śiva. Regele Rajărăja al II-lea din dinastia Chola a poruncit să se construiască acest templu în inima ţării pe care o conducea, adică în delta lui Kaveri. Deşi era dedicat lui Śiva, în realitate, acest templu a avut o funcţie dinastică, şi a avut parte de puţină consideraţie din partea vulgului credincios. Templul are dimensiuni impozante şi se remarcă prin decoraţia sa.

ARTELE

Iar apoi triple şi sextuple) cu ziduri de apărare fortificate şi întrerupte de porţi de intrare – adevărate turnuri de pază (gopura) a căror înălţime este net superioară faţă de sikhara. Astfel, templul devine o adevărată fortăreaţă. Nu ştim prea bine care vor fi fost motivele care au condus la transformarea locurilor de cult în fortăreţe. Exemplele caracteristice pentru acest tip de arhitectură sunt tardive: marele templu din Madurai (sec. al XVII-lea) este cel mai înalt, templul vişnuit Stirangam împreună cu gopura măsoară 3272 de metri! Dimensiunile din ce în ce mai mari ale templelor în ansamblul lor permit apariţia unor noi funcţii: lângă sanctuarul principal, au fost ridicate şi altele, dedicate consoartei zeului ţammarh – „mama”) şi divinităţilor anexe. În plus, templul mai dispunea de o sală de cununie, de o sală de dans şi de diverse alte pavilioane.

O dată ce talia edificiilor creşte, decoraţia se impune şi ea în arhitectură, în fond, sculptura a precedat şi a pregătit apariţia arhitecturii. Primele „sanctuare” (caitya) au fost săpate în grote artificiale. Fiind mai întâi simple imitaţii ale structurilor din lemn, monumentele au devenit mai apoi adevărate temple rupestre cu o arhitectură elaborată, decorate de multiple sculpturi şi picturi. La Ajanţă, călugării trăiau în nişte celule şi în proximitatea unor sculpturi şi picturi admirabile. Grotele de la Elloră, săpate puţin mai târziu (între sec. al V-lea şi al VIII-lea), sunt remarcabile; ele reprezintă toate cele trei religii – budismul, jainismul şi hinduismul. A săpa însemna să sculptezi şi să configurezi un templu. Templul Kailăsanătha a fost scobit din ordinul lui Krşna I din dinastia Răkşakuta (756 – 773), şi face tranziţia înspre templele ridicate în aer liber. Originile rupestre ale sanctuarelor şi-au pus amprenta asupra templelor ulterioare:

structurile sunt întotdeauna greoaie, mai mult terestre decât celeste, iar sanctuarul este, el însuşi, întunecat.

SCULPTURA

Sculptura există şi independent de arhitectură. La Bharhut şi Sanchi, există nişte porticuri (tomna) care dau înspre sanctuar, fiind sculptate cu multă grijă. Chiar dacă această sculptură era în piatră, tehnica folosită va rămâne aceeaşi şi pentru sculptura în lemn. Aşa-numita artă „greco-budistă” (sau arta de la Gandhăra, cum i se mai spune după numele regiunii în care a apărut) se datorează aşezării grecilor în India

OMUL INDIAN

de Vest, dar mai ales contactelor întreţinute cu Imperiul roman. În epoca lui Kanişka, Buddha începe să fie sculptat, iar cultul pentru acesta va include, treptat, adoraţia statuii Celui Trezit. Scenele din viaţa sa, constituiau şi ele surse de inspiraţie pentru sculptori. Aceste scene erau, adesea, adaptate după nişte istorisiri legendare consemnate în laetaka. Primele statui ale lui Buddha datează de la sfârşitul secolului I. Unii dintre sculptori proveneau, fără îndoială, din Orientul Mijlociu, de unde au adus drapajul clasic şi canoanele artei elenistice la care au adăugat expresia unei compasiuni surâzătoare. Statuile lui Buddha din Gandhăra au trăsături umane deosebit de marcate. Reprezentările sculptate vor să ne transmită ideea că ceea ce Buddha va fi trăit este accesibil oricărui om.

În timpul marii perioade clasice, cea a lui Gupta (sec. IV-V), canoanele frumuseţii sunt fixate definitiv. La acea vreme, arta religioasă indiană atinge una dintre culmile sale: artă liniştită şi serenă, sculptura acelei epoci va rămâne modelul pentru epocile ulterioare. Nu există decât puţine statui care să fi supravieţuit. Dintre acestea, statuile lui Buddha de la Sărnăth sunt cele mai cunoscute şi trec drept capodopere ale sculpturii indiene. Una dintre acestea se bucură de un renume aparte: observăm un tânăr care schiţează un zâmbet, şi este aşezat într-o poziţie simplă şi maiestuoasă; corpul de mici dimensiuni, slab marcat, nu este decât un volum lipsit de trăsături anatomice; el nu are nici măcar ombilic, ceea ce dovedeşte naşterea sa miraculoasă; cu ochii pe jumătate închişi, el schiţează gestul „punerii în mişcare a roţii Legii” (dharmacakra) care indică faptul că este pe cale să-şi înceapă predica. Statuile reprezentându-i pe Buddha şi pe alţi zei, realizate în perioada dinastiei Gupta, sunt nişte reprezentări idealizate,

cu o carnaţie slab evidenţiată. Maestrul este divinizat, iar această tendinţă (pe care probabil realul Buddha nu şi-ar fi dorit-o) se va accentua odată cu trecerea timpului. Această tendinţă înspre idealizare poate fi remarcată şi în hinduism, unde diverşii maeştri (filosofi, lingvişti şi chiar şi poeţi) dobândesc treptat un statut cvasidivin, fiind contopiţi cu un zeu.

Fireşte, dezvoltarea cultului zeilor în hinduism a condus la răspândirea statuilor divine (din piatră sau din metal). Indiferent de personajul reprezentat (Buddha, Mahāvīra sau zei ai hinduismului), fiecare detaliu al sculpturii are semnificaţia lui (fapt valabil şi pentru templu, picturi sau mandală). Nu puţine la număr sunt tratatele de iconometrie şi de iconografie: acestea fixează gesturile, expresiile fizionomiei, culorile, atitudinile, atributele etc. Cât despre artist, acesta trebuie să transpună toate aceste reguli, în mod fidel, în piatră sau în imagine. Altfel, puterea care va sălăşlui în

I

Śiva reprezentat ca Mahădeva

Principalele trăsături conţinute în manuale pot fi constatate în sculptură şi iconografie. Astfel, în această reprezentare a lui Mahădeva, „Marele Zeu „este tocmai Śiva. Îl putem observa în postura de distrugător al demonului Trpurăsura* Această postură de Śiva dansând („rege al dansului” – Śiva naţarăjaj apare adesea în reprezentările din bronz din perioada Chola. Pe lângă celelalte atribute, zeul poartă o tiară, nişte bijuterii, nişte centuri şi nişte eşarfe: îmbrăcămintea sa este constituită doar din podoabele de pe el.

Interiorul icoanei riscă să fie nefastă şi să se întoarcă împotriva adoratorilor ei. Artizanul trebuie să reprezinte ceea ce va deveni suportul divinităţii, adică un loc ce va trebui să fie adecvat pentru zeul care, la chemarea noastră, va poposi aici. Toate aceste lucruri transpar şi în maniera în care statuia este aşezată în templu şi este adorată, fapte care nu pot fi despărţite de semnificaţiile religioase. Fiecare zeu are nişte atribute specifice, prin care se diferenţiază de ceilalţi zei, şi datorită cărora poate fi recunoscut în reprezentările plastice, a căror folosire şi destinaţie vor fi, astfel, uşor de determinat.

Scrierile despre arta sculpturii şi arhitecturii (văstuvitivă) stabilesc canoanele pentru sculpturile zeilor. Astfel,

Văstu-Sutra-Upanişad (VI, 3), lucrare ce datează probabil din secolul al X-lea şi provine de la Orissa, enumera nouă elemente prin care putem defini şi, deci, recunoaşte zeii. Acestea sunt: compunerea elementelor în ansamblu, ornamentele, gesturile, arma, postura, montura, divinităţile din planul secund, inamicul şi credincioşii. Măsurile şi proporţiile statuii (tălamăna) au o importanţă majoră; acelaşi lucru se poate spune şi despre casele zeilor şi oamenilor. Intenţia sculptorilor nu era aceea de a reda o imagine similară cu cea a zeului, ci de a asigura o „formă concretă” (rupă) în care acesta să se poată materializa; căci, în cadrul cultului, credincioşii consideră că zeul locuieşte cu adevărat statuia: el, şi nu statuia, va face obiectul veneraţiei.

Să evidenţiem câteva dintre principalele trăsături predate în tratate şi constatate în iconografie.

Cele trei poziţii erau:

— În picioare (sthăna): statuile şi imaginile de cult sunt de obicei frontale (samabhanga – „de flexiuni egale”). De altfel, corpul are, după caz, una sau două flexiuni. Balansul pe un picior sau altul, însoţit de diverse poziţii ale picioarelor, este specific mai cu seamă reprezentărilor divinităţilor feminine. Aceste poziţii au fost adaptate în reprezentarea dansului (ele sunt descrise în Bhăratâya-Năţya-Săstra, lucrare compusă în sec. al IV-lea).

— Şezut ţasana): „postura eroului” (vârăsana) şi „poziţia lotusului” (padmăsana) sunt cele mai frecvente. Recunoaştem aici câteva din poziţiile adoptate mai apoi în hatha-yoga umană.

— Cmcat (sayand): ea este proprie lui Buddha în „stingerea sa completă” (parinirvăna) şi lui Vișņu-Nărăvana (cf. ilustraţie, p. 115) dormind în somnul său yogin. Poziţia „cadavrului” (şava), savăsana, rezervată lui Śiva (jocul de cuvinte şi va/ sa va este frecvent) a fost adesea reprezentată în miniaturile tantrice târzii.

ARTELE 231

Sarnath. Buddha Cakyamuni săvârşind Prima sa Predică. El face gestul de punere în mişcare a roţii Legii, vizibilă din profil, în registrul inferior, între două gazele culcate.

Gesturile (mudrā sau kastd) le regăsim, de asemenea, şi în teatru ori muzică. Gesturi cu una sau două mâini, ele exprimă convenţional o activitate a unui zeu (meditaţie, transmiterea învăţăturii), un semn adresat credincioşilor sau un anumit cuvânt (un

anumit mantra, spre exemplu). Gestul specific predicii va fi următorul: cu mâinile în faţa pieptului, una este întoarsă înspre exterior, în vreme ce degetul mare şi arătătorul se ating. Gestul care exprimă „lipsa temerii".

(abhaya) are o importanţă deosebită şi constă în ridicarea unui singure mâini la nivelul umărului cu palma înspre exterior şi cu degetele întinse.

Configuraţia corpului zeului. Omniprezenţa şi omnipotenţa zeului sunt reprezentate prin multiplicarea membrelor corpului – un trunchi cu mai multe chipuri, cu multiple perechi de braţe sau, mai rar, de picioare (fapt vizibil încă din secolul I). Dinamismul zeului este redat şi prin maniera adesea uzitată de a reprezenta simultan ceea ce, în mod normal, ţine de succesiune. Astfel, gesturile succesive ale braţelor sunt traduse prin prezenţa a mai multe braţe într-o aceeaşi secvenţă.

Atributele zeităţii, descrise cu precizie în texte, conţin anumite obiecte cu semnificaţii culturale. De exemplu, florile, fructele, prăjiturile etc. ne trimit cu gândul la hrana zeului; există şi obiecte culturale care sunt legate de toaletă, de agrement etc. Zeul poartă, de asemenea, obiecte specifice propriului său mit: Vişṇu este, de obicei, reprezentat cu o floare de lotus, un disc, o scoică sau un toiag. Śiva poartă o semilună, un şarpe, o tamburină etc. Adesea, el este reprezentat, în formă stilizată, printr-un simbol falic, lângă, aşezat pe o „vulvă" (yoni), ea însăşi stilizată. Veşmintele şi coafura poartă şi ele amprenta personalităţii respectivei zeităţi.

OMUL INDIAN

Montura este animalul care însoţeşte îndeobşte zeitatea şi care serveşte drept mijloc de transport: Śiva îl are pe taurul Nandin, Vişṇu, pasărea Garūḍa, Indra are dedesubtul său un elefant, Skanda este însoţit de un păun, Durgā de un leu etc.

Culoarea zeului este şi ea diferită de la caz la caz. Vişṇu este asociat cu albastrul, sau cu galbenul şofran (hari), Skanda cu roşu, Ganesa cu griul ş.a.m.d. Cei doi zei majori sunt asociaţi cu mai multe culori în funcţie de întruchipările luate de zeu: „Încarnările" (avatāra) lui Vişṇu nu au toate aceeaşi culoare. Vocabularul sanscrit al culorilor nu se suprapune în totalitate cu al nostru, iar simbolismul acestor culori este diferit. În consecinţă, va trebui să evităm asocierile specifice spaţiului nostru cultural. Numele zeului Krşna înseamnă „negru", iar

cel al lui Arjuna, „alb”.

Piedestalul reprezintă locul pe care este aşezat zeul, locaşul său atunci când lipseşte montura sa. Śiva naţarăja („regele dansului”) dansează adesea pe un pitic care simbolizează ignoranţa (cf. ilustraţie p. 229).

Cum fiecare zeu are o istorie a sa şi un nume legat de această istorie, el va fi reprezentat într-unul sau mai multe dintre momentele semnificative ale istoriei sale. În acest fel, dintre cele zece (sau mai multe) avatăra ale lui Vişṇu se preferă reprezentarea lui Narasimha („omul-leu”) sau a lui Krşna cântând la fluier etc. Śiva este” regele dansului” (naţarăja) (bronzurile chola din sec. al XI-lea ilustrează din plin această caracteristică).

Genul seren şi cel cumplit. Tipul seren se caracterizează printr-o atitudine calmă, o frizură ordonată, un chip surâzător, podoabe frumoase şi culori deschise. Tipul cumplit are o frizură dezordonată, un chip încrâncenat, nişte ochi ieşiţi din orbite etc.

Dat fiind că proporţiile corpului, feţei etc. sunt fixate şi sunt din ce în ce mai fidel respectate, statuia devine una hieratică. Deşi este slăbită, libertatea artizanilor îşi găseşte totuşi un spaţiu de manifestare, deoarece istoria zeilor este o sursă infinită de subiecte. Pe lângă statuile zeilor, rezervate cultului, purăna şi epopeile (mai ales Rămăvana) erau nişte bune ocazii pentru reprezentarea unor scene de gen, fapt pentru care arta devine una ilustrativă, altfel spus decorativă.

ARTA BUDISTA

Reprezentările lui Buddha Sakyamuni şi ale lui Mahāvīra ascultă în general de aceleaşi reguli. Însă reprezentarea plastică a lui Buddha a început mai de Kâll („Cea Neagră”), reprezentată într-o formă cumplită. Există şi o formă serenă, numită bhadrakăfi, dar cea mai des reprezentată rămâne, totuşi, forma cumplită.

OMUL INDIAN

vreme decât cea a zeilor hinduismului, astfel încât evoluţia imaginii lui Buddha a fost mult mai vizibilă. Mai întâi, Buddha a fost figurat „prin lipsă”: urmele picioarelor, tronul gol, calul fără călăreţ etc. – toate acestea sunt mijloace specifice acestui tip de figurare. Mai apoi şi în acelaşi timp, el a fost figurat prin simboluri (urna, smochinul sacru, stupă) care reprezintă principalele episoade din viaţa sa (naşterea, trezirea şi „stingerea completă” – parinirvăna). În continuare, Buddha a început să fie reprezentat sub formă umană. În

plus şi cele 547 de vieţi anterioare naşterii lui Buddha cel istoric (sub formă animală sau umană) au constituit o sursă de inspiraţie pentru anecdotele pilduitoare (cf. Jătaka – „Vieţile [anterioare]") – Acestea sunt pictate pe pereţii grotei de la Ajanţă. Însă, în paralel cu dezvoltarea cultului iconic al zeilor hinduşi, „omul trezit" a început să fie divinizat: în cadrul iconografiei, această dezumanizare a lui Buddha se traduce prin perfecţionarea formelor (v. ilustraţia de la p. 229) şi sporirea dimensiunilor. În cele din urmă, Buddha sau bodhisattva au fost reprezentaţi asemeni zeilor. La Bămivăn în Afghanistan au fost înălţate în secolul al V-lea nişte statui imense ale lui Buddha (între 35 şi 53 de metri). Mai apoi, în anul 1221, oraşul a fost ras de pe faţa pământului de către mongoli, iar în secolul al XVII-lea, Marele Buddha a devenit ţinta tunurilor lui Aureng-Zeb, ultimul dintre marii moguli. În acest gen de artă nu mai există nimic de ordinul anecdoticului. Transcenenţa adevăratului Buddha a făcut ca omul Săkyamuni să nu mai fie considerat decât o fiinţă istorică, o simplă apariţie trecătoare, mult prea reală pentru a fi adevărată. Căci omul Săkyamuni nu dispune decât de un „corp superficial" (nirmănakăva). Arta budismului mahăvăna obişnuia să reprezinte, mai ales în pictură, figurile unor bodhisattva contemplând „corpul extatic" (sambhogakăva), forma glorioasă a adevăratului Buddha, contemplat de către bodhisattva multiplicaţi la infinit.

PICTURA ŞI ARTELE MINORE

Pe lângă arhitectură şi sculptură, cea de-a treia dintre artele majore a fost pictura. Grotele de la Ajanţă cu picturile lor murale au fost treptat abandonate. Altfel spus, ele au fost uitate, aşa încât nu au fost cunoscute de către împăraţii moguli. Fiind ascunse de junglă, ele au fost redescoperite în 1819 de către armata britanică. În ciuda proastei lor conservări, ele ne dau o idee destul de clară despre splendoarea de altă dată. Deşi au o funcţie religioasă, aceste picturi reprezintă, asemeni sculpurilor de la Sarici, scene

j – a P!

D situri de civilizaţii indiene situri budiste

A situri hinduse şi jainiste

X oraşe reper

Bliunir. IMAGADHA)

VBhnupor A

Mahibaliputam

(QOLAMANDALA)

V Viirirangam A-rf*; «se «ttinăm» (PANDIYAR pHra» Mihin Mh

Crembov «K” 1/ \CEYLAN

Principalele situri artistice din India

Principalele situri budiste sunt în nord, iar cele hinduiste sunt în sud. Siturile budiste au avut de suferit în urma cuceririlor musulmane. Chipurile celor doi mari Buddha din Bămivăn (pe hartă, în extremitatea nord-vestică) au fost distruse începând cu secolul al VII-lea, odată cu islamizarea regiunii.

OMUL INDIAN

din viaţa cotidiană: regele în palatul său, femeile în camerele lor, cerşetorii, hamalii, ţăranii, asceţii înconjuraţi de animale, floră şi faună etc, toate acestea fiind pictate cu multă grijă. Nudul, atât cel al lui Buddha cât şi cel feminin, atinge apogeul în perioada gupta. Ca şi în cazul sculpturii, fiecare atitudine este standardizată, supusă unor norme comune, fapt vizibil şi în cazul teatrului şi al dansului.

Pentru a ne face o idee de ansamblu, trebuie să mai adăugăm tuturor acestor standarde o întreagă diversitate de stiluri regionale, ce pot fi întâlnite în arhitectură, sculptură şi pictură. Mai mult, trebuie să ţinem cont şi de existenţa tuturor artelor „minore” (fildeşuri, bijuterii, ţesături, miniaturi) care erau bine reprezentate. Înaintea invaziilor musulmane de la sfârşitul secolului al X-lea, „India” întreagă, de la Kabul din actualul Afghanistan până în Ceylon, dovedeşte o foarte bogată cultură materială, în aceste cadre, în ciuda războaielor neîncetate şi a câtorva episoade de persecuţie, ideile şi oamenii circulau fără oprelişte. Încetul cu încetul, dispariţia budismului, restrângerea jainismului şi ravagiile făcute de invaziile din câmpia indo-gangetică vor distruge această bogăţie în partea nordică, iar efortul constructiv se va continua doar în partea de sud a „Indiei”. Desigur, toate acestea vor fi realizate în profitul unei alte civilizaţii, în care Islamul dominant (politic, cel puţin) va deveni principalul edificator. Au rezultat astfel alte forme artistice adaptate unei alte civilizaţii. Producţia artistică a Indiei nu a încetat şi nici nu a scăzut calitativ: ea a căpătat pur şi simplu o altă orientare. Oricum, în ciuda tuturor distrugerilor, bogăţia artei indiene rămâne incomparabilă.

XI

PETRECEREA TIMPULUI LIBER

Opoziţia dintre „timpul liber” (fr.: loisir – n.trad.) şi „muncă” nu exista ca atare în societatea indiană clasică. Există fireşte jocul, dar acest divertisment se confundă cu necesităţile vieţii. Majoritatea doctrinelor filosofice s-au interogat într-un mod semnificativ asupra finalităţilor faptului creaţiei. Unul dintre răspunsurile oferite de sivaismul din Kaşmir, de vedănta lui Saṃskāra şi de cea a lui Rămânuja este acela care susţine apartenenţa creaţiei la un joc divin. În acest sens, Saṃskāra aduce următoarele lămuriri: „La fel cum, în această lume, cel ale cărui dorinţe sunt împlinite (cazul regilor sau al celor de la curtea regală) se dedică unor activităţi ce constau exclusiv în joc în locuri special pregătite şi fără niciun fel de finalitate exterioară, [...] tot astfel Divinitatea se poate dedica unei activităţi ce constă exclusiv în joc, pur şi simplu în virtutea propriei sale naturi, fără ca acesta să fie motivată de un minus de fiinţă (Saṃskāra, Brahmasutrabhăşya, II, 1, 33, trad. fr. Lacombe). Această activitate care este deopotrivă facilă, gratuită şi glorioasă poartă numele de joc (lila) divin. Acest joc divin se regăseşte în parte şi în viaţa umană.

JOCURILE DE SOCIETATE

Jocul de zaruri este cel mai cunoscut şi a avut întotdeauna o importanţă care depăşeşte cu mult simplul amuzament. Există mai multe imnuri vedice care i-au fost consacrate. Cel mai citat este imnul moralizator din Rg-Veda X, 34, numit „Jucătorul”. Povestea este aceea a unui jucător de zaruri ce rămâne fără bani, fiind respins de ai săi şi urât de soacra sa, în vreme ce „alţii schimbă tandreţuri cu femeia sa”. Textul se încheie printr-un apel la reconsiderarea căminului: „Nu juca zaruri, ci

cultivă-ţi ogorul”. Respingerea acestuia provine, oare, din faptul că personajul nostru joacă zaruri sau din faptul că pierde la joc? Căci Athar\>a-Veda (IV, 38 şi mai ales VII, 109) aduce laude jocului de zaruri; există chiar şi libaţii făcute în onoarea zeului” Noroc” care patronează acest joc: „Tu care ai adus bogăţia în scopul acestui joc, şi care ne-ai învăţat să aruncăm cu zarurile în scopul de a obţine punctajul maxim, primeşte, o Zeule, această libaţie!”. Acest imn pomeneşte şi despre zarurile care susţin regalitatea. În fond, ritualul de învestire regală cuprinde un episod în care viitorul rege câştigă o partidă (aranjată, pare-se) de zaruri. În Mahābhārata, jocul de zaruri are o funcţie deosebită: Yudhiṣṭhira, unul dintre eroii principali, joacă

şi pierde la zaruri regatul şi toată averea sa (inclusiv soţia). Morala este aceea că în cadrul raportului dintre „ordinea divină” (dar vă) şi oameni, ultimii se află la mâna Zeului. Rădăcina verbală D/V („a juca”) este raportată în mod constant la o altă formă apropiată din care provin cuvintele deva (zeu), daiva (destin) şi dyaus (cer). A juca zaruri înseamnă a prilejui intervenţia legii divine, care este manipulată de către Krşna sau Śiva. Nu cunoaştem prea bine nici modalităţile în care se juca şi nici configuraţia exactă a zarurilor. Dimpotrivă cunoaştem numele „loviturilor” câştigătoare şi perdante care corespund unor diferite epoci (kali) (cf. Timpul, cap. VI).

Un alt joc mai puţin reprezentat în literatură, dar care se va bucura de un viitor strălucit, este jocul de şah. În Antichitate au existat, fireşte, diverse jocuri în care se mutau nişte piese pe o suprafaţă dreptunghiulară. Dar jocul de şah pe care noi îl cunoaştem provine chiar din India clasică. În el regăsim două însuşiri specifice Indiei: apetenţa pentru reflecţia abstractă şi interesul pentru strategie. Fiind la început un joc de strategie (Krigspiel), şahul are mai multe denumiri în sanscrită – una dintre acestea este caturanga („joc în patru”), termen împrumutat din limbajul militar, armata cuprinzând teoretic patru genuri de corpuri de luptă (dintre celelalte nume, să amintim de „patru regi” sau „patru culori”). Acest joc este descris de către persanul Bârunî: în 1030, el afirmă că „acest tip de joc nu este prea bine cunoscut în patria mea”. Strămoşul şahului actual este atestat pentru prima dată pe la 570. La acea vreme, partida avea loc pe o tablă de 8 x8 = 64 de căsuţe şi punea faţă în faţă patru jucători dimpreună cu piesele lor (regele, calul, elefantul, corabia şi cei patru pioni). Nu doar reflecţia, ci şi hazardul îşi are locul său în acest joc, deoarece mişcarea unei piese este hotărâtă prin aruncarea zarurilor. Jocul, care va lua forma pe care noi o cunoaştem astăzi, se va răspândi pretutindeni, mai ales în Iran. Iar numele pe care noi îl folosim provine din persană (shah i mata –, jegele este mort” – a devenit „şah-mat”).

PETRECEREA TIMPULUI LIBER

VÂNĂTOAREA

Vânătoarea ocupă un loc privilegiat în rândul activităţilor de divertisment. Dacă îi lăsăm deoparte pe vânătorii de meserie, adesea desconsideraţi pentru că trăiau în „cealaltă lume” (cf. Spaţiul, cap. VI), vânătoarea este o îndeletnicire ce revine mai ales prinţilor şi regilor. Literatura şi mai ales epopeile povestesc despre eroi divinizaţi,

precum Rama sau Krşna (toţi fiind nişte războinici – kșatriya) care merg la vânătoare. În Rămăvana aflăm cum tatăl lui Rama omoară din greşeală un brahman (cf. Purul şi impurul, cap. III). Râma el însuşi este descris în momentul în care goneşte fără odihnă o antilopă aurie, timp în care Răvana o răpeşte pe Sită, soţia lui. Arma specifică acestei pasiuni cinegetice este arcul, în timp ce vânătorii de meserie utilizează o diversitate de curse (figurile celor din urmă apar mai ales în fabule). Ca şi în cazul societăţii noastre antice şi medievale, vânătoarea constituie deopotrivă un succedaneu pentru război şi un exerciţiu pentru luptă. Violenţa, regimul alimentar etc. pot oferi, la rândul lor, un bun ajutor pentru delimitarea statutului vânătorului.

Viaţa princiară de la palat şi cea a orășeanului înstărit presupun diverse jocuri literare. În Kămasutra ni se oferă o listă a acestora, din care amintim şaradele, ghicitorile, recitarea poemelor şi piesele de teatru. Dintre artele vocale, merită amintită o specie, numită sqngâta, care înglobează muzica instrumentală, muzica vocală (care se află în prim-plan) şi dansul. Înspre sfârşitul perioadei clasice, se pare că muzicienii erau profesionişti musulmani sau proveniţi din caste inferioare (diversele instrumente de percuţie sunt alcătuite din piele întinsă, care este o sursă de impuritate). Tot în acea vreme, sunt introduse o serie de instrumente şi de concepţii muzicale de origine persană: putem fiumi, spre exemplu, sitarul şi instrumentele cu arcuş. Înainte de cuceririle musulmane, arta muzicală are mai întâi de toate un caracter vocal, iar instrumentele nu au decât un simplu rol de acompaniament. Odată cu muzica islamică, însă, muzica instrumentală se emancipează. Înainte, în epoca clasică, cunoştinţele muzicale făceau parte din bagajul cultural.

OMUL INDIAN

Instrumentele de bază fiind flautul (vina) şi un fel de lăută de dimensiuni mai mari. Principalele opere de teorie muzicală – care par să fi combinat fondul vedic, indo-european, cu elementele autohtone – sunt Năţyasăstra, scriere din secolul IV, atribuită lui Bharata (trebuie să nu uităm totuşi că majoritatea lucrărilor muzicale sunt atribuite, în mod nediferenţiat, unor diverşi Bharata), Gâtăiamkara lui Bharata (care poate fi citită în traducere franceză) şi Saiigâtaratnakăra lui Sămgadeva (cca. 1240). Savantă şi de un rafinament deosebit, muzica vocală a fost adesea considerată drept una dintre căile care conduc înspre divinitate sau eliberare. Muzica indiană se caracterizează prin

improvizaţie, ritmuri complexe. „Modurile muzicale” (ragă) sunt impuse în secolul X. îmbinarea acestor răga cu metrica sanscrită exprimă cu fidelitate sentimentele şi emoţiile specifice diferitelor momente ale zilei, anumite peisaje, părţi ale naturii etc.

SĂRBĂTORILE PROFANE ŞI RELIGIOASE

Timpul indian este ritmat de sărbătorile profane şi sacre. Acestea sunt ocazionate de principalele evenimente din viaţa regilor. Riturile religioase au fost destul de repede asociate cu sărbători celebrate de către popor sau de către rege: „Încoronarea”, nunta, naşterea, victoria militară, intrarea în oraş etc. Unul dintre cele mai frecvente motive literare este cel al suitei regale. Aceste sărbători constituie o bună ocazie pentru ca diverşii scamatori (dresorii de şerpi, înghiţitorii de săbii) să-şi etaleze talentul.

Numele curent pentru acest gen de sărbători este utsava – „manifestare”. Aceste manifestaţii publice, ce au loc la date precise, sunt amintite peste tot în literatură, fără a fi însă vreodată descrise sistematic. Mai trebuie să ţinem cont şi de numeroasele variante regionale: încă din Antichitate, sărbătorile din ţinuturile nordice diferă de cele specifice teritoriului tamil (de ex: pongal). Iar acest fapt se datorează distanţei dintre Kaşmir şi India actuală, care este comparabilă cu cea dintre Bruxelles şi Agadir! De altfel, sărbătorile actuale, chiar dacă au păstrat numele celor vechi, prezintă diferenţe majore în privinţa derulării, motivaţiei, semnificaţiei etc. în ciuda caracterului lor „tradiţional” şi religios, sărbătorile Indiei actuale sunt impregnate de elemente moderne şi profane (caz asemănător spaţiului european).

PETRECEREA TIMPULUI I IBER 241

Cea mai importantă dintre toate sărbătorile este aşa-numita kumbha-mela. Legendele ne povestesc că după ce oceanul de lapte fusese bătut vreme de o mie de ani (cf. ilustraţie p. 140), acest elixir al nemuririi a devenit obiectul unei confruntări dintre „zei” (deva) şi „demoni” (asură). Elixirul a adus, prin urmare, nemurirea, dar nu şi pacea. În cele din urmă, unul dintre zei reuşeşte să fugă cu „bolul” (kumbha) umplut cu preţioasa ambrozie. El fu urmărit vreme de douăsprezece zile, timp în care se refugie, pe rând, în patru oraşe: Haridwar, Prayag (Pravăga = Allahabad), Ujjain şi Nasik. Din trei în trei ani, pelerinii comemorează acest eveniment adunându-se în cadrul unor „manifestaţii” (mela). Datele sărbătorilor sunt calculate (ca în

majoritatea cazurilor) în funcţie de zilele faste, solare şi lunare şi de semnele zodiacale. Astfel, kumbhamela are loc

— La Haridwar când Jupiter este în Vărsător, iar soarele în Berbec;

— La Prayag (Allahabad) când Jupiter este în Taur, iar soarele în Capricorn;

— La Nasik când Jupiter este în Leu, iar soarele în Rac;

— La Ujjain când Jupiter este în Scorpion, iar soarele în Balanţă.

Să amintim câteva dintre cele nouă sărbători invocate în scrierea Bhavisyotâara-Purăna (cap. 132):

— „Sărbătoarea primăverii" (phalgunotsava), care se desfăşoară sub lună plină în intervalul dintre februarie şi martie (phăiguna). Este un carnaval care în India modernă s-a metamorfozat în holî, nume care provine de la demonul Holikă pe care copiii îl gonesc ajutându-se de nişte săbii din lemn.

— „Sărbătoarea dragostei" (madanotsava), care mai este numită şi vasantotsava se desfăşoară între a treisprezecea şi a paisprezecea zi din intervalul caitra. Cu această ocazie, asupra celor din procesiune, se aruncă prafuri gălbui şi roşiatice (preparate din plante cu virtuţi afrodiziace, din şofran etc.) sau cu apă colorată cu aceste prafuri. Femeile săvârşesc cultul dedicat arborelui asoka, un simbol al lui Kăma (Amor").

populaţia, bine aprovizionată cu prafuri de şofran şi împodobită cu beteală şi flori, este absorbită pe de-a-ntregul de jocurile cu apă. Iar cel care este stropit cu apa de culoare galbenă este binecuvântat prin cuvintele: Iată puterea care emană de la zeul dragostei şi pe care nimeni nu poate să o înţeleagă sau să o ţină la distanţă". (Bhavisyottarapurăna, J.32)

— Mahanavamî este o sărbătoare (desfăşurată în a opta şi a noua zi din ăsvina) consacrată lui Durgā şi caracterizată de o procesiune a unor care alegorice.

— „Sărbătoarea (stindardului) lui Indra" (indramahotsava) celebrează sfârşitul perioadei ploioase, fiind o sărbătoare regală. Ea presupune înălţarea unui trunchi de copac în vârful căruia flutură stindardul lui Indra, care aminteşte de victoria acestuia asupra demonilor (Dănava).

— „Sărbătoarea luminilor" (dâpalikotsva), cunoscută astăzi mai

ales sub numele de divali, durează în timpul dintre cea de-a paisprezecea şi cea de-a şaisprezecea zi din kărttika (oct-nov.). Este vorba de un şir complex de rituri care includ mai ales iluminarea generală a locurilor publice. Pe lângă obişnuitele băi, rituri de purificare, dansuri etc, ultima zi se caracterizează printr-un fel de saturnalii în care tinerii urmăresc fetele şi au permisiunea de a frecventa prostituatele.

— Krşnajanmăştamânu are o dată precisă şi este sărbătoarea naşterii lui Krsna.

Majoritatea sărbătorilor presupun participarea regelui victorios. Este limpede că odată cu înfrângerile repetate suportate de regii hinduşi, fapt urmat de dispariţia lor, sărbătorile regale au fost reinterpretate. Aşa se întâmplă, de exemplu, cu Indramahotsava, în cazul căreia nu avem decât să comparăm descrierea literară dată în Visnudhannottarapurana cu modul în care este celebrată în India şi Nepalul zilelor noastre.

XII

VIAŢA PRIVATĂ

„STADIILE VIEŢII” (ĂSRAMA)

Viziunea asupra dharmei este în strânsă legătură nu doar cu varna, ci şi cu sistemul „stadiilor vieţii” (ăsrama), care, ca şi în cazul castelor, are o natură dublă, religioasă şi mundană, deopotrivă. Asrama reprezintă diferitele etape ale vieţii prin care un brahman (arya) este nevoit să treacă. Descrierea reală alternează cu cea normativă dată de Smrti, iar cea din urmă va fi singura care există cu adevărat. Să spunem de la bun început că descrierea „stadiilor vieţii” priveşte mai cu seamă viaţa brahmanilor, căci tratatele sanscrite au fost scrise de ei şi adresate tot lor. Teoretic, însă, aceste patru etape succesive privesc orice persoană care provine din cele patru caste (varna) superioare (sunt excluşi de aici cei din afara castelor – sudra).

Această concepţie, care lipseşte în textele mai vechi din Veda, împarte cursul vieţii individuale (a unui brahman, adică a unui arya) în patru stadii succesive numite ăsrama. Dintr-un punct de vedere ideologic, aceste stadii succesive şi ierarhizate sunt considerate drept o lentă perfecţionare, prin care individul devine mai „copt”; în cele din urmă, la sfârşitul vieţii, individul trebuie să fie deopotrivă „copt” (pakvă) şi „matur”, adică „perfect”, „bine copt” (samskrta). Ultimul cuvânt este cel care va denumi mai târziu limba folosită de brahmani –

sanscrita. Iar dacă omul nu atinge această stare de plenitudine, el va fi „copt” în cadrul unei ceremonii finale, altfel spus, va fi ars pe un rug pentru a duce la împlinire, printr-un procedeu exterior, ceea ce individul nu a reuşit să realizeze din interior. Acesta este scopul incinerării, procedeu care mai este folosit chiar şi în zilele noastre.

După copilărie, tânărul intră în primul stadiu numit brahmacărin, în care el se va ocupa cu studiul Vedei. Această ucenicie în doctrina vedică este

O etapă austeră în care tânărul va trebui să memorizeze Veda din „şcoala” sa, şi va locui la îndrumătorul său spiritual (acărya), de unde şi numele de antevăsin – „cel care locuieşte în interiorul [casei maestrului]”. Ucenicul va putea fi foarte bine iniţiat şi de tatăl său. Există un întreg set de idei dezvoltate în jurul relaţiei dintre acărya şi ucenic care insistă asupra supunerii, a îndatoririlor şi a neprihănirii. Dat fiind că, în urma unui ceremonial specific care imită ritualul căsătoriei, tânărul devine un brahman care se „uneşte” cu Veda, el nu va avea să trădeze Veda cu o femeie din came şi oase. Încălcarea acestei prescripţii este cu mult mai gravă dacă ucenicul cochetează cu soţia maestrului sau se căsătoreşte în mod incestuos cu fiica acestuia. Noţiunea de brahmacărin ajunge în cele din urmă să desemneze clasa celibatarilor (chiar dacă aceştia îşi vor fi încheiat studiile), iar brahmacarya va numi castitatea (neprihănirea).

După ceremonia care marchează sfârşitul perioadei de studiu vedic, urmează a doua etapă, ce rezidă în a duce o viaţă de gospodar, de cap de familie (grhastha). Aceasta are ca punct de pornire căsătoria. Proaspătul cuplu va întemeia un cămin, adică un foc ritual domestic, fiind astfel capabil de a duce o viaţă rituală în conformitate cu noul statut. Pater familias trebuie să se îngrijească în a săvârşi, împreună cu soţia lui, riturile cotidiene (recitarea din Veda şi cele cinci mahăvajna) şi eventual riturile solare. Cele mai importante rituri sunt cele dedicate strămoşilor: în cazul în care tânărul hotărăşte să rămână un brahmacărin, el riscă să fie ajuns din urmă de datoriile pe care le are faţă de strămoşii săi. Menirea gospodarului stă nu doar în transmiterea Vedei, ci şi în asigurarea unei descendenţe masculine.

O dată ce fiul mai mare al gospodarului va aduce un nepot, iar bunicul va începe să încărunţească, datoriile domestice vor putea fi lăsate în seama fiului cel mare. În concluzie, cel ajuns la vârsta

senectuţii şi-a îndeplinit îndatoririle lumeşti în primele două etape ale vieţii. De acum înainte, el va putea să se consacre dimensiunii transcendente, dedicându-se „ascezei” (tapas) şi yoga. Tratatele prezintă două substaţie succesive ale ascetului – vânaprastha („anahoret” – lit„Cel intrat în pădure”) şi samnvăsin („renunţant total”). Cele două cuvinte (mai ales al doilea) au fost înţelese în diverse moduri, căpătând de-a lungul secolelor diferite sensuri (fapt caracteristic pentru limba sanscrita în ansamblu). Vănaprastha rezidă în mutarea, singur sau alături de soţie şi copii, într-un ermitaj din pădure. Aici ascetul este înconjurat, în mod obişnuit, de către discipoli. Bărbatul a luat cu sine focul din cămin, dar nu mai poate nici să mănânce şi nici să ofere spre sacrificiu cereale cultivate. Odată cu samnvăsa, el va trece în faza ultimă a retragerii

din această lume. El „abandonează focul său” (acesta este sensul literal al lui samnvăsa) şi lipsit de focul căminului, el va renunţa atât la ritualurile zilnice cât şi la hrana gătită. Îşi va părăsi familia şi discipolii, urmând să-şi petreacă restul vieţii cerşind hrană şi rătăcind întruna, iară să adaste mai mult de o noapte în aceeaşi localitate. Proprietatea sa se reduce la câteva unelte indispensabile. Mai mult, el va renunţa până şi la datoriile impuse de organizarea în caste, fapt adesea pus în discuţie. Astfel, se pune întrebarea dacă brahmanul renunţam are voie să renunţe la „cordonul sacru” (yajnopav Tta). liste oare permis ca acesta să nu mai poarte meşa sacramentală? în ciuda răspunsului afirmativ oferit de către Saṃskāra, problema se va pune în continuare sub diverse forme. Oricum, samnvăsa este singurul moment în care viaţa individuală este mai presus de datoriile ce revin în urma raporturilor de castă: renunţantul este un individ care părăseşte lumea şi, prin urmare, societatea. Pe de o parte avem religia comunitară mun-dana, pe de o alta, religia individuală, a individului care nu are alte reguli decât acelea pe care el însuşi şi le impune.

Să mai spunem că în Rămăvana (şi în toate variantele sale) nu este invocată decât etapa numită vănaprastha. Dimpotrivă, câteva mii de ani mai târziu, Saṃskāra, el însuşi un renunţant (samnvăsin), va insista cu precădere asupra importanţei samnvăsa. Învăţătura lui se va adresa deci unui segment privilegiat – cel al „călugărilor itineranţi” (parivrăjaka).

Faptul că această schemă este una teoretică este un lucru de la

sine înţeles chiar dacă ea se referă îndeosebi la brahmani, au existat în timp (şi mai există şi astăzi) mii de asceţi mai mult sau mai puţin autentici, cerşetori, yogini, şi alţii, a căror viaţă se finalizează în condiţiile descrise de tratate. Succesiunea funcţiilor specifice stadiilor vieţii este una contradictorie. În calitate de brahmacărin, omul trebuie fie neprihănit; în calitate de cap de familie, el trebuie să împlinească îndatoririle conjugale. Brahmacărinul nu este apt să aducă sacrificii; gospodarul, din contră, va trebui ca imediat după nuntă să înceapă să îndeplinească ritualurile cuvenite. Dacă în a doua etapă a vieţii sale, el se hrăneşte cu mâncare gătită, o dată ce devine un samnvăsin, bărbatul este obligat să mănânce exclusiv hrană crudă. În calitate de gospodar, el trebuie să trăiască în mijlocul societăţii umane (în „sat" – grăma'), pe când, în calitate de vănaprastha, lumea proprie se detaşează în mod radical de e ea a comunităţii. Totuşi, când trece la faza desamnvăsin, ascetul va depinde de comunitatea rurală şi de hrana pe care o va primi de aici. Putem continua la înnnit această înşiruire de contraste. Niciun fel de comportament nu este bun sau rău în sine: totul depinde de context, de statut, de etapa vieţii etc.

OMUL INDIAN

VIAŢA DE FAMILIE ŞI CĂSĂTORIA

Familia este o microsocietate în care se reflectă, la o scară redusă, organizarea regatului cosmic. Există o sentinţă, invocată în diverse fabule şi tratate despre dharma, care spune: „Lumea este familia mea" (vasudhaiva kutumbakam). Nu ştim prea bine care era situaţia familiei în epoca cea mai veche a civilizaţiei indiene. Putem doar să remarcăm că transmiterea cunoaşterii (vamsa) avea o semnificaţie deosebită în upanişdele vedice şi că era asigurată de bărbaţi. În ciuda acestui fapt, existau liste atât pe linie patriarhală cât şi pe linie matriarhală. În schimb, începând cu Legile lui Manu şi cu epopeile, textele normative şi literare ne oferă o serie de date privitoare la existenţa unei mari familii patriarhale (kuţumba). Această familie este o fiinţă colectivă condusă de pater familias, care este deopotrivă guru, cel mai în vârstă bărbat, omul de bază şi ghidul familiei. Fiul cel mare este al doilea personaj important al familiei, deoarece există anumite rituri pe care doar el le poate săvârşi. Prin urmare el va fi privilegiat în mai multe privinţe – este cazul căsătoriei (fraţii mai mici nu se pot însura înaintea lui şi nici nu pot accede prin căsătorie la un nivel ierarhic superior acestuia) şi al moştenirii. El

moştenește bunurile părintelui său, înţelegând aici mai ales îndatoririle vedice care îl transformă în bărbat şi de care se poate dispensa în urma naşterii unui fiu.

Înainte de a fi o persoană, fiecare este, mai întâi, un membru al unei colectivităţi. Această familie înglobează îndeobşte toţi părinţii din arborele genealogic (mai puţin fetele măritate), cât şi celelalte rude colaterale. La aceştia se adaugă clientela, ucenicii, servitorii şi sclavii. Numărul total al unei astfel de familii poate depăşi uşor suta atunci când „împărţirea” bunurilor nu a fost încă realizată. Şi nimeni nu poate forţa un guru sănătos la minte să purceadă la distribuirea bunurilor! Unitatea grupului este marcată de stăddha – ritul în care sunt hrănite trei generaţii de strămoşi. Este vorba îndeosebi de oferirea unor mici cupe de orez (pânda), ritual săvârşit de către sapinda (care sunt fii, nepoţi sau strănepoţi ai defunctului). Aceste ofrande trebuie să provină din bunuri legitime. După Manu (X, 115), „există şapte modalităţi legitime prin care poate fi obţinut un bun: moştenirea, câştigul, cumpărarea, cucerirea, împrumutul cu camătă, săvârşirea unei munci şi acceptarea unor daruri venind din partea unor persoane virtuoase”. Gautama (X, 42) completează acest tablou precizând că „acceptarea unor daruri este legitimă doar în cazul brahmanilor, cucerirea, pentru kșatriya, câştigul prin muncă, pentru vaisya sau sudra.

VIAŢA PRIVATĂ

Cele opt tipuri distincte de căsătorie despre care ne vorbeşte Manu nu sunt decât în parte adecvate realităţii. Cea din urmă poate fi ghicită din mărturiile accidentale. Căsătoria în urma „opţiunii personale” (svayamvara), în care femeia alege chiar ea, dintre mai mulţi pretendenţi, soţul pe care îl doreşte, era ce-i drept un caz destul de rar. La fel, căsătoria unor kșatriya constituie în perioada clasică nişte cazuri excepţionale – aşa se întâmplă cu Sâtă din Rămăvana sau cu Dămayanti din Mahābhārata. Vârsta potrivită căsătoriei nu poate fi prea ridicată de vreme ce persoanele de patruzeci şi cincizeci de ani sunt considerate ca fiind deja bătrâne. Pubertatea fetelor marchează vârsta normală de la care ele se pot căsători. În aceeaşi vreme, unele texte normative precizează faptul că în momentul căsătoriei, bărbatul trebuie să fie de trei ori mai vârstnic decât soaţa sa. În tratatele mai recente, vârsta propice căsătoriei devine chiar mai mică, ceea ce conduce la situaţii în care există căsătorii sau angajamente de

căsătorie în care sunt implicaţi copii care nici cu au ajuns încă la vârsta pubertăţii. Poligamia este normată într-un mod ciudat prin anumite coduri: fiecare bărbat este obligat să se însoare cu o femeie din casta sa şi apoi, acolo unde se poate, cu alte femei din castele inferioare. Această practică este binecunoscută de către brahmani (v. exemplul celor două soţii ale lui Văjââavalkya din Brhad-Aranyaka-Upanişad). Ea a fost adoptată şi de majoritatea regilor: în cadrul marelui sacrificiu vedic al regilor (asvamedha), fiecare soţie poartă un nume precis, în funcţie de rangul ei, fiind obligată să-şi asume nişte roluri determinate. Tot în acest ritual, faptul că fiecare „arie" (săman) serveşte pentru trei „strofe" (/r) diferite se justifică prin aceea că „mariajul" unui săman (cuvânt neutru folosit pentru partea masculină) se realizează cu trei/r (cuvânt feminin). Această „unire" serveşte drept model şi justificare pentru mariajul dintre oameni. În Rămăvana, regele Dasaratha, tatăl lui Râma, are trei soţii de ranguri diferite. Cazul invers este destul de rar – este binecunoscută situaţia descrisă în Mahābhārata în care Draupadi îi are drept soţi pe fraţii Pândava. În această epopee, mariajul cel mai des întâlnit este cel dintre un bărbat şi o verişoară prin alianţă (fiica unchiului dinspre mamă sau a mătuşii dinspre tată), fapt care conduce la nişte alianţe strânse între cumnaţi (soţul şi fratele unei femei) sau între verii prin alianţă.

Toate normele specifice vieţii cotidiene au fost codificate în tratate generale precum „tratatul despre dharma" (dharmasăstra) şi „aforismele despre dharma" (dharmasutra). Din cadrul primului grup de texte, cel al „Legilor lui Manu" (Mănavadharmasăstră) este cel mai important. Gautama.

OMUL INDIAN

Baudhayana, Apastambha şi Vasiştha sunt cei patru înţelepţi cărora li se atribuie scrierea celor patru principale dharmasutra. Lista temelor abordate aici ne poate oferi o bună imagine asupra viziunii brahmanice asupra vieţii:

— Datoriile şi privilegiile diverselor caste (vamd)

— Cele patru „stadii ale vieţii" (ăsrama) cu obligaţiile şi responsabilităţile corespunzătoare

— Riturile private (samskāra) de la „apariţia embrionului" (garbhădhăna) până la „ofranda de pe urmă" ţantyeşti)

— Îndatoririle celor de-două-orinăscuţi

— „Zilele în care se recită Veda" (anădhvă va).

— Îndatoririle „celui trecut prin apă” (snătaka), adică ale celui care s-a îmbăiat pentru a marca în mod festiv faptul că şi-a încheiat studiile vedice (primul stadiu – ăsrama).

— „Însoţirea mirelui” (vivăhă), altfel spus, procedeul prin care „se cere mâna”.

— Datoriile „capului de familie” (grhastha) din cel de-al doilea stadiu – ăsrama

— „Curăţenia” (sau ca) zilnică a corpului

— „Darurile” obligatorii (dana)

— „Ceea ce se poate şi ceea ce nu se poate mânca” (bhakşvăbhakşya).

— „Purificarea” (suddhi) persoanei, a îmbrăcămintei şi a recipientelor

— „Impuritatea” (asauca) legată de momentele naşterii şi ale morţii

— „Ultima ofrandă” ţantyeşti), adică ansamblul riturilor funerare

— Riturile săvârşite pentru „părinţi” (pitr), riturile morţilor (stăddha)

— „Îndatoririle femeilor” (strădharma)

— „Îndatoririle soţilor şi soţiilor” (stripumdharma)

— Procedurile judiciare, crimele şi pedepsele lor, contractele, moştenirea, adopţia etc. (vvă vahăra)

— Modurile de intervenţie în situaţiile de criză (ăpaddharma) – ăpad înseamnă „vătămare”.

— „Penitenţele” sau „riturile de expiere” (prăvascitta)

— „Împlinirea actelor” (karmavipăka)

— „Jurămintele de credinţă” sau riturile prin care se aduc ofrande zeului (sânţi).

— Datoriile anahoretului şi ale renunţantului.

Aşa cum se poate remarca, îndatoririle sociale, religia, filosofia, obligaţiile morale şi practice sunt strâns întrepătrunse. Trebuie prin urmare să înţelegem că întreaga structură a acestei monografii (în funcţie de diverse

VIAŢA PRIVATA

capitole-societate, religie, arte, literatură) nu este adecvată civilizaţiei indiene, care, în momentul în care dezvoltă anumite ierarhii, consideră întotdeauna elementele care apar aici drept părţi

ale unui întreg (Ha, în vedism, dharma, în hinduism etc.) – Astfel se explică faptul că în toate cosmogoniile, ceea ce este primordial este întregul, iar creaţia nu este decât o împărţire, iar uneori, o scădere, dar niciodată, o adunare sau o multiplicare.

Statutul femeii în cadrul societăţii şi (de) valorizarea sa relativă se prezintă sub forme diverse în funcţie de tipul de text luat în considerare.

Nu încape nicio îndoială că în ultimul mileniu, influenţa continuă a Islamului, exercitată mai ales în nordul Indiei, a fost importantă şi nu a favorizat partea feminină. În anii 1960, se mai obişnuia încă să se ofere noilor căsătoriţi un cadou constând într-un „tratat despre dragoste". Însă paginile acestuia erau goale, căci ele trebuiau să fie completate de către cuplu, ceea ce denotă faptul că India devenise pudibondă. Cert este că în vechime, existau, se scriau şi se ilustrau astfel de cărţi de iniţiere. Pe de altă parte nu trebuie să neglijăm nici influenţa valorilor renunţării: după secolul V, ele se vor impune treptat în faţa valorilor vedice, devenind punctele de reper pentru morala comună. Or, din acest punct de vedere, femeia, mai mult decât bărbatul, este cea care întrupează viaţa şi reproducerea, valori care, perpetuând şi condiţionând viaţa de pe pământ, se opun eliberării. Bărbatului nu îi este prin urmare deloc uşor să scape din mrejele sexualităţii. În purăna şi în epopei, se povesteşte că atunci când un ascet ameninţă să distrugă ordinea lumii prin ardoarea „ascezei" (tapas), zeii îi trimit o frumoasă nimfă, şi doar arareori se întâmplă ca ascetul să nu îşi elibereze sământa! În continuare, el va fi nevoit să îşi reînceapă asceza, în timp ce frumoasa nimfă va fi blestemată. Când Yoga-Bhăşya (o autoritate în materie de eliberare) descrie femeile, accentul este pus pe frumuseţea lor, pe puterea lor de atracţie şi, deci, pe pericolul pe care ele îl reprezintă pentru cel care vrea să părăsească în mod definitiv lumea de aici.

Trebuie să distingem cu atenţie între diferitele genuri de texte vedice:

— Pe de o parte, sunt lucrările consacrate renunţării, lucrările normative despre dharma în care predomină valorile renunţării şi mai ales culegerile de poezie gnomică, marcate de o furie antifeministă;

OMUL INDIAN

— Pe de altă parte, se află majoritatea operelor literare şi religioase în care femeia este respectată indiferent de rolul pe care îl

joacă – soţie, amantă sau mamă. Rolul de mamă este învăţat de la natură, astfel încât nu este nevoie de niciun fel de prescripţii.

Unii vizionari (rei) din Veda sunt femei, la fel cum există femei care se ocupă cu poezia sau cu teologia (în Brhad-Ăranyaka-Upanişad). Eroinele feminine apar adesea în epopei şi, fiind bine conturate, depăşesc simplul rol de personaj, care prin contrast să pună în valoare partea masculină. Sâtă, Draupadi, Săvitri etc. nu au niciun termen echivalent în civilizaţia europeană. Feminitatea este bine surprinsă şi în arta statuară. Aici nu apar doar figuri mitice perfecte şi respectate. Chiar dacă legenda s-a dispensat de ea, Kăraikkălammaivăr a trăit în jurul anului 700 şi a fost o sfântă ale cărei poeme, scrise în tamilă, sunt cunoscute şi apreciate: figura ei este adesea surprinsă în arta statuară. În plan divin, zeiţele de sex feminin (devota) nu sunt într-atât de numeroase şi de importante în Vede precum sunt zeii masculini. Iar acest lucru ţine, în parte, chiar de statutul pe care zeii şi zeiţele îl au unii faţă de celelalte: aici, elementul feminin este mai puţin activ şi, în consecinţă, nu trebuie să fie creat; în vreme ce elementul masculin este sursa manifestării şi, deci, trebuie să fie manifest. Prin urmare, masculinul va fi mai fragil decât femininul. Ritualurile vedice şi cele medicale consideră femininul ca pe ceva deja dat, pe când masculinul este rezultatul unui efort Mai târziu, tantrismul va inversa poziţiile (inclusiv cele amoroase), astfel încât femininul va monopoliza activitatea, iar masculinul va rămâne în stare de repaus. Devî, „Zeiţa”, este luptătoare şi, sub formele sale de temut (Kălî „Zeiţa Neagră”, Durgā „Inaccesibila”, Candi „cea crudă” etc), ea ucide diverşii demoni pe care trebuie să-i înfrunte în timp ce Śiva doarme. „Sărbătoarea Zeiţei” (Devâmâhătmya) este unul dintre principalele poeme în care sunt povestite faptele ei de vitejie.

În privinţa femeilor din lumea pământească, există o serie de puncte care rămân constante indiferent de variaţiile aduse de diversele epoci:

Fiinţele umane nu sunt în mod exclusiv femei sau bărbaţi; masculinul este contrariul femininului, iar fiinţele umane, posedând în proporţii diferite ambele proprietăţi, sunt clasate pe o scară de feminitate sau de masculinitate crescândă. O femeie este prin urmare o fiinţă în care predomină elementul feminin, fără ca cel masculin să fie absent. În vechile tratate medicale (de exemplu, Caraka-Samhita), nu există două genuri sexuale ci trei: masculinul, femininul şi „neutrul”

(napumsaka). Cel din urmă este clar distins de hermafrodit (care este un caz anormal), astfel că

acest „neutru” este clasat în rândul fiinţelor normale. În fond, femeia este un caz particular al femininului, care depăşeşte cu mult sfera fiinţelor sexuate. În ciuda protestelor gramaticienilor, să spunem că genul cuvintelor a dat întotdeauna seama de sexul lucrurilor. În sacrificiile (yajna) vedice, se întâmplă ca două elemente ale sacrificiului (lingura şi găvanu/ lingurii) să fie împreunate într-un „cuplu” (mithuna) (fecund şi legitim, în măsura în care asociază două entităţi de genuri diferite).

Într-un cuplu nu poate să existe egalitate. Acest fapt nu este valabil doar pentru cuplul domestic, ci pentru orice ansamblu articulat, pentru orice societate, indiferent dacă este vorba de zei sau de oameni. Egalitatea în privinţa statutului constituie sursa rivalităţii şi deci a conflictului. Idealul este prin urmare dat de inegalitate, caz în care fiecare ocupă o funcţie diferită. Acest fapt este valabil atât din punct de vedere social, cât şi politic. Democraţia egalitaristă ar fi deci periculoasă. Într-un cuplu, ca şi în orice alt ansamblu, această ierarhie este structurată îndeosebi în conformitate cu criteriul purităţii. Femeia, strâns legată de reproducere, este polul impur, fiind zeul din Yoga-Sutra. El este perfect pur, deci perfect steril. Această stare de lucruri transpare în mod evident imediat ce luăm în considerare situaţia femeii gravide. Datorită nivelului extrem de impuritate atins în acest moment, ea este separată de restul lumii. După Caraka-Saṃhitā (Sarârasthăna, 8), în intervalul în care este gravidă şi în care naşte, femeia va trebui să trăiască într-o casă mai mică, ridicată într-un loc separat. Iar în concepţia tradiţională, această stare de impuritate pare să fie inerentă feminităţii şi deci femeii. Fireşte, zeii, brahmanii, femeile etc. pot, fiecare, să comită greşeli. Însă, condiţia femeii în raport cu cea a bărbatului este mai impură şi deci mai predispusă înspre eroare (fapt exprimat prin formula strânăm svabhăvikadoşăh. Renaşterea într-o femeie constituie un progres doar în măsura în care în viaţa anterioară respectiva fiinţă era una inferioară (câine sau pisică!); altfel, această naştere este considerată ca o pedeapsă.

Într-un cuplu, soţia ideală are întotdeauna drept soţ un zeu: ea este cea care „se dedică soţului ei” (este pativrata). Toate tratatele, dar şi operele literare, afirmă în unanimitate şi repetă în mod ostentativ

următoarele: „Femeia [...] este destinată soţului ei [...]; atât aici pe pământ cât şi dincolo, soţul este singurul mijloc prin care femeia se poate salva” declară Sită lui Rama, soţul ei care dorea să plece în exil fără ea (Rămăvana, II, 27, 4 – 7). Soţiile ideale îşi urmează soţii atât la necaz, cât şi la bucurie. În ciuda protestelor lui Râma, Sâtă îşi va urma soţul în jungla periculoasă în

OMUL INDIAN

care acesta este exilat. Aceste soţii exemplare servesc drept modele pentru umanismul hindus. Acest tip de concepţie se va răsfrânge, într-o manieră mai puţin pozitivă, şi în viaţa practică, ajungându-se chiar la glorificarea ritului numit „acompanierea [soţiei]” (sahagamana), „moartea ce urmează calea soţului” (bhartranumarana) sau chiar „ritul sfintei” (sati), în engleză, sutee. Ritualul nu apare nici în Veda (chiar dacă s-a încercat o interpretare în acest sens – v. pasajul din Rg-Veda, X, 18) şi nici în Legile lui Manu, o lucrare în care partea feminină nu este nicidecum pusă la mare cinste. Acest ritual s-a dezvoltat treptat sub influenţa ideologiei renunţării. La început, este foarte probabil ca moartea voluntară a soţiei să nu privească soţiile brahmanilor, ci pe cele ale războinicilor (kșatriya): sacrificiul soţului în luptă se continuă cu sacrificiul consoartei sale. De altfel, grecii din vremea lui Alexandru au fost uimiţi să vadă femei care luau parte la înfruntările armate, fapt care confirmă tradiţia indiană a femeilor războinice. Au existat întotdeauna soţii care să ducă mai departe războiul în care soţul cădea victimă. În epoca modernă avem exemplul celor din familia Rajput. Printre eroinele Indiei moderne, alături de Sită, se numără şi rămdin Jhansi care a avut un rol important în revolta şipailor din 1857. La început, moartea voluntară a soţiei nu este tratată decât aluziv (v. Legile lui Vișṇu care este un tratat despre dharma posterior celui al lui Manu), iar prima inscripţie funerară care s-a păstrat este din anul 510. Prima descriere exactă se găseşte în Răjatarangirii (VII, 457 – 480), lucrare din secolul al XI-lea. Ritul sfintei (sati) a fost condamnat şi discutat în mod regulat, deoarece era vorba de un soi de act sinucigaş care contravenea regulii generale după care viaţa trebuia trăită în întregime. Dar, pentru că ritualul vedic (şi apoi cel hinduist al „sacrificiului” – yajnă) este descris ca un sacrificiu de sine în care ofranda substituie propria persoană, moartea voluntară a soţiei va fi înţeleasă ca un sacrificiu în care nu mai intervine niciun substitut. Problema care rămânea în continuare era dacă după

moartea soţului, sacrificiul era „efectuat din propria voinţă” (kămya) sau doar „ca urmare a acestui eveniment” (năimittika) şi deci ca o obligaţie. Dar această chestiune nu a intervenit decât mult mai târziu, după perioada civilizaţiei clasice (cf. scrierea lui Tryam-bakayajvan „îndreptar pentru datoriile femeilor”, Strulharmapaddhati, din secolul al XVIII-lea). Răspunsurile nu aparţin ideologiei civilizaţiei indiene clasice, ci hinduismului Indiei moderne (adică celui de după cuceririle musulmane). În fond, nu există niciun mit exemplar sau vreun text fundamental prin care să putem institui şi justifica acest ritual. Această lacună arată, (fără să demonstreze) faptul că practicile sunt de origine socială

VIAŢA PRIVATA

şi nu religioasă. După informaţiile de care dispunem, putem afirma că această „crimă socială” (căci văduva nu consimţea întotdeauna la a fi sacrificată!) săvârşită în public, într-o atmosferă de fervoare, a rămas destul de marginală. Doar unele medii ale naţionalismului hindus contemporan mai apără această practică. Prin urmare, nu trebuie să îi acordăm prea multă importanţă. Este regretabil că în Ocolul pământului în 80 de zile de Juies Verne, faptele de vitejie ale lui Phileas Fog dau acestui ritual o faimă nemeritată. Iar acesta nu este decât unul din genurile de episoade prin care India era cunoscută publicului în secolul al XIX-lea.

Fidelitatea şi dragostea pe care femeia i le datorează soţului, îl obligă pe cel din urmă să-şi întreţină şi să-şi mulţumească sexual consoarta. Textele accentuează asupra caracterului neechilibrat al acestui raport. Bărbatul este cel care trebuie să îşi satisfacă soţia şi nu invers: „Cel care şi-a luat o soaţă după riturile sfinte, trebuie să o facă fericită în lumea aceasta sau într-o alta”, spune Manu. Această concepţie reiese şi mai clar atunci când vine vorba de regină, al cărei corp este comparat cu pământul şi cu regatul: femeia trebuie să fie satisfăcută şi să aibă copii numeroşi, la fel cum un pământ bine cultivat va aduce roade frumoase şi o recoltă bună. Regele holtei, neputincios şi incapabil să aibă copii de sex masculin, îşi pune regatul în pericol, căci situaţia este analogă celei în care el ar fi pacifist! În Mahābhārata, Yudhiṣṭhira, rege şi kṣatriya, veşnic atras de valorile ascetismului brahmanic, îşi pune în mod constant regatul în pericol. Cele spuse mai sus sunt valabile, fireşte, doar pentru soţia legitimă, nu şi pentru prostituate, curtezane ori concubine.

În cele din urmă, tot ceea ce putem spune este că imaginea femeii indiene a variat de la o concepţia la alta: ea este deopotrivă sfântă (adică zeiţă), servitoare (altfel spus, sclavă) şi impură (prostituată). Legile lui Manu insistă asupra unor elemente precum obedienţa femeii, dependenţa ei constantă, îndatoririle ei casnice etc, în vreme ce Mahābhārata vorbeşte de „o soţie care este jumătatea bărbatului, cel mai bun prieten, izvorul celor trei scopuri ale vieţii şi factorul decisiv care va ajuta bărbatul să depășească graniţa lumii de dincolo. Chiar şi atunci când este înfuriat, bărbatul nu îşi brutalizează femeia şi îşi aminteşte că de ea depind bucuriile amorului, fericirea şi virtutea. Femeia este matricea eternă în care Sinele ia naştere".

Ce poate fi mai relevant pentru a înţelege imaginea complexă a femeii din India tradiţională decât uimitorul dialog din Rămăvana care se poartă între Lakshmana, fratele lui Râma, şi Sită, dialog avut cu puţin înaintea momentului în care ea va fi răpită de către Răvana.

OMUL INDIAN

Medicina nu este deloc departe de magie (cf. cap. IX, Medicina), în fapt, cele două orientări se întrepătrund, până acolo încât magia se face simţită în toate domeniile medicale. Tratatele de medicină nu se împotrivesc acestei influenţe, ci, dimpotrivă, ele combină diverse practici în scopul obţinerii rezultatului dorit: un bun medic, un diagnostic corect, starea mentală a bolnavului, prietenii care îl înconjoară, recitarea unor formule sacre (mantra) corespunzătoare, un set de practici magice, meditaţia – toate acestea, dacă nu chiar mai mult, pot fi utile pentru vindecarea pacientului. În India vedică era cunoscut Kausika-Sutra care se adresa medicului şi care asocia recitarea imnurilor din Atharva-Veda cu diversele practici indicate în acest tratat. Astfel se întâmplă bunăoară în cazul „scrofulelor" (apacit) pentru a căror vindecare medicul foloseşte imnul AS 74 (tradus supra în „Vedismul").

„Ceea ce se spune în rugăciune este pus în practică de către preot prin intermediul unui arc din trestie, având o coardă din lână neagră şi trei săgeţi negre ale căror vârfuri sunt învelite în smocuri de lână. Odată cu cea de-a patra strofa, el pune în arc o a patra săgeată şi trage. Trebuie să se încălzească apa consacrată respectivei rugăciuni, în care va fi aruncată coarda arcului şi smocurile (încălzite la rândul lor). În zorii zilei, bolnavul va fi spălat cu această apă". (Kausika-Sutra, XXXII, 8 – 10).

Mai apoi, magia va pătrunde în toate activităţile practice, chiar şi în lipsa unor tratate specifice. „Magia neagră” (abhicăra) este uneori condamnată – v. Manu (XI, 64). Comentatorii lui Manu încearcă să distingă între magia vedică (legitimă) şi magia vulgului din care fac parte „culegerea firişoarelor de praf de pe urmele lăsate de paşi şi introducerea unui ac în imaginea unei persoane”. În fond, magia stă la bază eficacităţii atribuite imnurilor vedice şi este atestată pretutindeni. Folosirea puterilor magice este nelimitată. Practica yoga, mai ales, este cunoscută ca fiind o bună călăuză în dezvoltarea puterilor magice (invizibilitatea, levitaţia, aptitudinea de a vorbi cu animalele etc). Yoga-Siitra consideră că aceste puteri superioare (siddhi) sunt inevitabile, afirmând în acelaşi timp că utilizarea lor poate constitui un obstacol în demersul eliberării: scurt spus, trebuie să ai aceste puteri, dar nu ai voie să le foloseşti. Dimpotrivă, diferitele forme de yoga tantrică pun accentul tocmai pe aceste puteri:

VIAŢA PRIVATA

am văzut că finalitatea cultului constă în identificarea cu divinitatea; or, divinitatea dispune de aceste puteri superioare. Dacă eroii din epopei luptă cu arcul sau cu ciomagul, cursul înfruntării este, totuşi, decis de intervenţia unor arme magice („proiectile” – astra). Nu ştim prea bine cum erau privite aceste „proiectile comandate de la distanţă”, pe care eroul le cerea şi le obţinea din partea unui zeu. Oricum, acestea sunt strâns legate de mantra şi se pare că erau, de fapt, nişte formule verbale cu efecte mortale. Astfel, observăm cum magia pătrunde în toate domeniile vieţii. Domeniile de predilecţie rămân însă alimentaţia, somnul, actul sexual şi faptul numirii lucrurilor şi persoanelor.

ASTROLOGIA

Regulile vieţii sociale şi individuale, şi mai ales căsătoria, erau reglate în funcţie de speculaţiile astrologice. Căci astrologia, în sensul larg, ne oferă un ansamblu de reprezentări care, se pare, au avut o importanţă deosebita, cel puţin în perioada post-vedică. Interpretările astrologice erau nişte mijloace prin care viaţa socială era structurată şi normată prin favorizarea sau întreruperea unor legături. În epoca vedică, astrologia nu este cunoscută, dar, dat fiind că trebuia să se determine cu exactitate data la care se săvârşea ritualul, au fost inventate o serie întreagă de proceduri menite să calculeze aceste date. Şi chiar dacă vor fi existat nişte vechi tratate de astronomie, nişte

jyautişa, (fapt îndoielnic), acestea au dispărut complet. Dimpotrivă, în timpul perioadei clasice (şi chiar şi până astăzi), astrologia, la început nediferenţiată de astronomie, a fost întotdeauna o disciplină majoră, utilizată de către toţi şi menită să rezolve orice problemă. Să nu ne mire, astfel, că nenumăratele reguli deduse în urma reflecţiei asupra dharma coexistă cu o diversitate de practici care au ca rol să ne spună ce trebuie să facem, care este momentul propice acţiunii, care ne permit cunoaşterea viitorului şi a momentelor faste etc. Este deci limpede că nu era îndeajuns să urmezi regulile derivate din revelaţie sau din tradiţie.

Imensa literatură dedicată acestui subiect este inegală ca valoare. Fratele antice sunt, ca de obicei, cele mai interesante, cele mai celebre şi cele mai puţin utilizate! Dintre acestea se evidenţiază net, inclusiv datorită calităţii limbajului, „Marea colecţie” (Bṛhat-Saṃhitā) a lui Varăhamihira (sec. VI). Dorind să prezinte diverse metode de cunoaştere r

a viitorului, autorul se ocupă într-o manieră succintă (şi uneori personală, fapt rar pentru literatura sanscrită) de o multitudine de subiecte care privesc, fireşte, astrologia. Astfel, sunt abordate diverse aspecte care intervin în viaţa publică sau particulară: divinaţia, gemologia, erotismul etc. Cum şi când să începi un anumit lucru? Cum să te protejezi de influenţele malefice ale pietrelor preţioase? Când este mai bine să procreezi? Cum să determini şi să te opui influenţelor astrelor şi planetelor asupra Terrei şi asupra individului? întregul univers este cunoscut ca un ansamblu de semne prezente, dar nemanifeste. Universul îi vorbeşte iniţiatului care poate să vadă şi să înţeleagă aceste semne şi care ştie să le descifreze. Astfel, Bṛhat-Saṃhitā este prima lucrare ce prezintă într-o manieră sistematică, ştiinţa fizionomiei: alcătuirea corpului, vocea, temperamentul, culoarea feţei, înălţimea, caracterul etc. apar drept tot atâtea indicii care, completându-se, permit o interpretare a firii omului. Interpretarea viselor şi a evenimentelor ieşite din comun, chiromanţia, ghicitul în pietre etc. permit interpretarea omului, care este, el însuşi, un ghem de semne. Astrologia şi astronomia, create din raţiuni religioase au devenit, într-o bună măsură, nişte ştiinţe generale ale semnelor. În brah-manism, totul devine semn al unui semnificat, care poate fi un eveniment vital (naştere, moarte, boală), social

(căsătorie, îmbogăţire), emoţional sau sentimental (fericire, suferinţă). Acestea se referă deopotrivă la individ, familie şi castă. Pe de altă parte, există o oarecare confuzie între semne şi semnificate, căci semnificatele, ele însele, pot deveni nişte semne. Cât priveşte horoscopul propriu-zis, acesta este o adaptare după astrologia greacă (din care au fost preluate inclusiv semnele zodiacale), fapt dovedit chiar de titlul principalei scrieri legate de acest aspect – este vorba de Horasăstra ce aparţine aceluiaşi Varăhamihira.

Pe lângă tratatele generale, au existat şi alte lucrări orientate exclusiv asupra unuia dintre aceste sisteme de interpretare, fiind astăzi, adesea, mai uzitate decât primele. Manualele specializate sunt un amestec de influenţe occidentale (greceşti, sau, mai precis, babiloniene), arabe, turceşti şi indiene. Unele dintre aceste tratate se numesc tăjika, nume care ne duce imediat cu gândul la Tadjikistan. Interpretarea semnelor de orice natură i-a atras pe indieni, fapt pentru care aceste practici vor fi introduse în toate domeniile cunoaşterii. Spre pildă, o importantă parte din tratatul de medicină Caraka-Saṃhitā este consacrată interpretării semnelor care prevestesc momentul morţii. Toate aceste cunoştinţe au un rol semnificativ în viaţa cotidiană. Literatura mărturiseşte asupra faptului că întreaga viaţă este impregnată de semne ce trebuie interpretate. Chiar şi destinul

VIAŢA PRIVATA

lui Buddha ori cel al lui Rama este scris în „semne materiale" (samudra sau lakşana), în planete etc. Chiar înainte ca „ştiinţa semnelor" (sămu-drakavitivă) să se fi născut, aceste cunoştinţe se aplicau deja în cazul lui Rama ale cărui nume („Cel Frumos", „Cel Atrăgător") dau seama de perfecţiunea corpului său (cf. Rămăvana, V, 35). Aceste practici s-au perpetuat până în zilele noastre când nu există niciun eveniment (naşterea, găsirea perechii, verificarea compatibilităţilor astrale, determinarea datei viitoarei căsătorii etc.) care să nu fie observat din punctul de vedere al horoscopului.

ÎMBRĂCĂMINTEA ŞI PODOABELE

Îmbrăcămintea din perioada clasică este bine cunoscută datorită scrierilor şi, mai ales, graţie sculpturii şi picturii. Avem de a face cu haine lejere, specifice zonelor calde, care lasă dezgolită cea mai mare parte a corpului, chiar şi în cazul femeilor. Zeii sunt adesea reprezentaţi în hainele de gală ale epocii. Moda a evoluat atât în funcţie

de diferenţele de regiune, cât şi în funcţie de schimbarea unor elemente particulare. În ciuda acestui fapt, ea este străbătută de continuitate. În perioada clasică, valorile impuse de asceţi, care condamnau corpul şi sexualitatea, nu au avut niciun ecou în acest domeniu. Unii renunţanţi trăiau goi, situaţie pe care o regăsim şi în cazul jainiştilor „îmbrăcaţi cu cerul” (digambard). Această stare de lucruri va lua o turnură diferită doar odată cu impunerea islamismului.

Baza îmbrăcămintei, atât pentru femei cât şi pentru bărbaţi, o constituia o robă largă (de unde provine şi actuala dhotâmasculină), una sau mai multe cingători, la care se adăugau podoabele şi coafura. Principala piesă de îmbrăcăminte este, aşadar, o ţesătură care este strânsă în jurul mijlocului, acoperă mai mult sau mai puţin picioarele şi lasă libere abdomenul şi pieptul. Ceea ce diferă de-a lungul epocilor este maniera de aranjare, de ataşare şi de pliere a bucăţilor de stofă excedentare. Numele principal care denotă acest tip de veşmânt necusut (paridhăna) surprinde aspectul învăluirii. Veşmintele apropiate de cele contemporane (sari) sunt atestate în Antichitate, dar rămân totuşi rare. Paridhăna este cel mai adesea însoţit de una sau mai multe centuri care fac parte din podoabe: diversitatea materialelor, lărgimea şi lungimea lor, diferitele maniere de a le prinde, toate acestea definesc diferenţa dintre sexe. Uneori această ţesătură, mai degrabă transparentă, dacă ar fi să dăm crezare

OMUL INDIAN

Câteva paridhana

La dreapta se poate observa un paridhana de bărbat (Bhubaneshwar, sec al VII-lea), alături, un veşmânt de femeie, iar la stânga, un tip de îmbrăcăminte al unui cuplu (ambeleprovin din Ellora, secolul VIII) în timpul întregii perioade clasice, paridhana compus dintr-o ţesătură necusută, purtată adesea într-o manieră asimetrică, a fost singurul veşmânt Diferenţa între bărbaţi şi femei venea mai ales din felul în care acesta era aranjat Privind cuplul, observăm clar că bijuteriile sunt la fel de preţuite atât de către bărbaţi cât şi de către femei (uneori se întâmplă ca bărbaţii să dea chiar mai multă atenţie acestor podoabe).

sculpturilor, este completată de o. îmbrăcăminte intimă” care consta dintr-o bandă de material care era pur şi simplu trecută printre picioare. Dar aceasta nu constituia o regulă generală.

Veşmântul (paridhana) este uneori ornat cu un fel de eşarfă –

mai ales în cazul bărbaţilor. Cea mai veche dintre coafurile atestate (strânse adesea într-un coc) este cea sub formă de turban. Moda mogulă va preţui destul de mult acest tip de aranjare a părului. Numeroasele invazii din nordul Indiei au introdus o serie de veşminte exotice, dintre care unele au fost adoptate (este cazul mantoului kuşând).

VIAŢA PRIVATA

Filatura şi ţesătura bumbacului, lânii, inului, mătăsii, cât şi utilizarea vatelinei, a părului de antilopă şi a pieilor, toate acestea sunt atestate în Cara-ka-Saṃhitā şi în Arthasăstra. Se pare că mătasea a fost adusă din China înainte ca tehnicile de producţie să fi fost cunoscute în India. În Caraka-Saṃhitā, ţesăturile sunt clasificate în funcţie de cât de călduroase pot fi, iar accentul cade pe culorile veşmintelor, care depind de anumite prescripţii religioase şi sociale. Albul pare să fi fost culoarea cea mai folosită. Galbenul şi maroul sunt indicate pentru anumite contexte sociale (pentru discipolul care se alăturămedicului-maestru) sau religioase (cazul renunţantului). Roşul, considerat adesea ca malefic, poate fi şi el întâlnit. Ţesăturile erau vopsite, dar nu imprimate.

Eleganţa masculină nu are niciun motiv de invidie faţă de galanteria femeilor; ea poate, din contră, să fie chiar mai presus de cea a părţii feminine. Oricum un lucru este limpede: bijuteriile şi podoabele nu sunt specifice doar femeilor. Bijuteriile, purtate de bărbaţi şi femei, sunt mai ales din aur, metal admirat în India din vremurile cele mai vechi. Nu putem să nu subliniem numărul lor, varietatea lor şi semnificaţia lor „vestimentară". Literatura şi iconografia indică, uneori, o asemenea abundenţă de bijuterii, încât pare că acestea constituie de fapt bază îmbrăcămintei. Diademele, brăţările, colierele, cerceii şi podoabele pentru nas erau prelucrate cu multă fineţe. Nu doar aurul, ci şi pietrele preţioase şi perlele erau intens folosite. Pietrele şi mai ales diamantul sunt supuse şlefuirii Fildeşul de elefant era şi el un material foarte căutat. Dintre aceste bijuterii, periscelidele sunt numeroase şi ţin de mers sau de mişcarea mâinilor Acestea, însă, priveau

OMUL INDIAN

mai cu seamă regii şi prinţii, dar şi restul familiilor nobile... Aurarul familiei" este un personaj evocat adeseori în poveşti şi epopei. Podoabele ornau nu doar oamenii, ci şi animalele (cai, elefanţi),

mobilierul, ţesăturile din casă şi anumite elemente arhitectonice, cum ar fi coloanele. Această pasiune îndreptată înspre podoabe s-a păstrat şi în zilele noastre.

HABITATUL

Dacă urmăm indicaţiile răspândite ici şi colo în literatura rituală vedică, putem conchide că locuinţa era foarte simplă. În orificiile create se introduc stâlpi din lemn care se sprijină pe o bază din piatră. Stâlpul central este cel mai important. Aceşti stâlpi sunt legaţi laolaltă prin fibre de bambus şi susţin un acoperiş din paie. Camerele sunt delimitate şi despărţite prin nişte simple panouri. Pardoseala înclinată este din pământ neacoperit şi conţine o rigolă pentru evacuarea apei menajere. Există cel puţin o uşă care se deschide înspre răsărit, uneori înspre nord şi sud, dar niciodată înspre apus. Întregul edificiu este compus dintr-un rezervor de apă, un cămin sacrificial, nişte scaune şi nişte boxe. Animalele sunt adăpostite într-una dintre părţile casei. Diversele referiri la situaţia locuinţei arată că dispunerea camerelor, orientarea şi destinaţia lor sunt hotărâte, încă din Antichitate, în funcţie de nişte imperative ideologice. Dar natura exactă a acestor prescripţii nu o aflăm decât din tratate ulterioare (Mănasăra, Mayamata). Descrierea diverselor planuri este însoţită de enumerarea regulilor după care trebuiau amplasate camerele. „Este inutil să semnalăm caracterul extrem de teoretic şi de abstract al descrierilor. Tratatul de faţă are ca funcţie primară să ne spună ce trebuie să fie, şi nu ce este". Observaţia lui B. Dagens (Cuvânt înainte la Mayamata, 1976, p. VII) poate fi generalizată pentru toate scrierile de acest gen. Locuinţele se diferenţiază după numărul de camere; cea mai mică locuinţă are două camere, cea a stăpânului şi cea a stăpânei casei, separate printr-un „zid de Ka", adică un perete median. Chiar şi în cele mai mici locuinţe, soţul şi soţia trăiesc separat. În locuinţele de dimensiuni mai mari, care au adesea patru camere care înconjoară o curte interioară, sectorul femeilor este întotdeauna bine delimitat. Ca şi în cazul caselor zeilor, al templelor, o diagramă compusă din 64 de compartimente va permite detectarea punctelor vulnerabile şi a destinaţiilor camerelor. Un pavilion central (situat la intersecţia medianelor) va adăposti altarul

VIAŢA PRIVATA

lui Brahma şi va servi drept spaţiu de săvârşire a cultului cotidian. Dispunerea spaţiilor, cât şi numele acestora variază în funcţie

de statutul locuitorilor. Ca de obicei, ceea ce este benefic pentru brahmani, trebuie evitat cu atenţie de către kșatriya etc. Astfel, aranjarea camerelor se va face în funcţie de planul de construcţie.

Construcţia şi intrarea în noua casă sunt însoţite de ceremonii descrise în textele (sutra) rituale. Acestea cuprind recitări din Veda, ofrande, sacrificii, ritualul de aşezare a zeilor (vedici sau nu) şi ofrandele dedicate lor, aduse în locuri adecvate.

Cât priveşte urbanismul, Arthasāstra conţine o bogăţie de informaţii care par reale şi nu ţin de niciun fel de cetate ideală. Dar stratul lui Kautilya este unul rural. Oamenii locuiesc în sate şi nu în oraşe. Acest fapt este valabil pentru întreaga perioadă clasică. Există, fireşte, capitala care are o funcţie dublă: pe de o parte, ea centralizează şi redistribuie bogăţiile, fiind deci un loc al tranzacţiilor; pe de altă parte, oraşul-capitală este „o citadelă, un loc întărit" (pura). Iată cum apare acesta în viziunea lui Kautilya (Arthasāstra, II, 4; trad. M. Dambuyant): „Cartierul rezidenţial al oraşului va fi împărţit de trei drumuri regale principale de la est la vest, şi, de asemenea, de la nord la sud. El va avea douăsprezece porţi, va fi dotat cu fântâni, cu un sistem de canalizare şi cu pasaje subterane. Străzile din interiorul oraşului vor avea o lăţime de patru danda [dimensiunile vor fi hotărâte după funcţia îndeplinită de respectivele drumuri]. Palatul regal va fi ridicat într-un loc propice, în care să poată convieţui cele patru clase sociale (varna). Palatul, deschis înspre nord şi est, va fi construit conform normelor în inima zonei rezidenţiale, în al nouălea cartier de nord". În această clasificare regăsim gustul pentru clasificări, atât de frecvent în textele vechi. Distribuirea habitatului este remarcabilă prin planificarea edilitară pe care o face. În nord şi în est se găsesc cartierele nobile, aflate sub cele mai bune auspicii, unde locuiesc cei din castele superioare, vreme în care clasele inferioare trăiesc în cartierele modeste din sud şi din vest. Mania clasării intervine chiar şi în dispunerea cimitirului! Comercianţii străini sunt amplasaţi extramuros. Iar ereticii şi, cei din afara castelor trăiesc într-un loc cât mai depărtat cu putinţă, în apropierea cimitirului celor impuri alături de şacalii care le dau târcoale. Aceste locuri sunt cunoscute celor care vizitează astăzi India rurală. Odată cu introducerea tehnicilor moderne, lucrurile au căpătat o altă înfăţişare, fapt care nu exclude posibilitatea ca vechea lor organizare să fi subzistat pentru mai multe secole.

OMUL INDIAN

Este foarte probabil ca astfel de capitale să fi existat cu adevărat. Ele presupun o populaţie numeroasă şi un sistem de administraţie bine pus la punct. Să fi fost ele, oare, organizate şi ordonate aşa cum ni le prezintă textul? Putem să ne îndoim de veridicitatea celor spuse în Arthasăstra, care descrie în acelaşi timp felul în care în cazul unui atac inamic, regele, curtea sa şi întreaga populaţie (inclusiv animalele) vin să se refugieze în cetate. Aceasta descriere presupune însă nişte oraşe mici şi nişte sate de dimensiuni mari. Într-un alt loc, Kauţilya pomeneşte de faptul că oricine (rege sau om simplu) îşi poate abandona „capitala" pentru a se aşeza în alte locuri. În fond, se pare că în acea vreme (secolul II î.e.n.), oraşele, puţine la număr şi modest populate, constituiau mai curând nişte locuri în care te puteai aşeza temporar, în care puteai „campa" pentru o vreme mai mult sau mai puţin îndelungată; iar aceste obiceiuri sunt, evident, o moştenire a nomadismului vechilor triburi. Mai târziu, odată cu ridicarea templelor din piatră şi concomitent cu umplerea spaţiului prin sporirea populaţiei, oraşele se vor contura mai bine, ceea ce nu presupune şi dispariţia segmentării habitatului.

REPERE BIOGRAFICE ŞI TOPOGRAFICE

ASANGA (sfârşitul secolului IV-începutul secolului V)

Filosof budist fondator, alături de fratele său Vasubandhu, al „doctrinei idealismului" (vijnănavăda), care mai este numită şi „[doctrina] celor care practică yoga". Originar din Puruşapura (Peshawar), el a fost mai întâi brahman, asemenea lui Nāgārjuna. El dezvoltă teoria vijnăptimătrată (a „naturii gândirii pure" sau a „naturii cunoaşterii pure") care este comparată cu adarsajnăna („cunoaşterea în oglindă"), cunoaştere ce reflectă toate fenomenele fără ca oglinda să fie implicată în vreun fel. Asanga pare să fie, de asemenea, la originea teoriei (şi cultului?) „fiinţelor care aspiră la iluminare" (bodhisattva); în budismul mahăvăna, aceste fiinţe înlocuiesc vechea figură a omului luminat (arhanta).

ASOKA sau Asoka (cca. 273 – 232 î.e.n.)

Numele propriu al celui de-al treilea suveran din dinastia Maurya din Magadha; celelalte nume (devănampriya „prietenul zeilor", privadassi „cel cu privirea blândă" şi răjă „regele") nu fac decât să trimită la statutul său. Se pare că ar fi fost un uzurpator al tronului în dezavantajul fraţilor săi mai mari a căror moarte ar fi ordonat-o.

Regatul său, în parte moştenit, în parte cucerit acoperea aria Pakistanului şi Indiei actuale cu excepţia sudului platoului Deccan. Se pare că acest regat nu a supravieţuit după moartea sa. Asoka ar fi rămas un simplu nume lipsit de importanţă (aşa cum s-a întâmplat cu ceilalţi suverani) dacă în 1837 nu s-ar fi descoperit şi descifrat o serie epigrafică de edicte, gravate mai ales pe coloane şi pe stânci. Din acestea reiese că regele dorea să exprime sentimentul, probabil sincer, al iubirii faţă de oameni (maitrt). Condamnând violenţa sub toate formele sale (şi mai ales pe cea pe care a comis-o în cuceririle sale), Asoka se apropie destul de mult de budism, curent pe care l-a favorizat, dar şi de alte mişcări reformiste (jainsim, ăjâvika). El devine un apărător exemplar al virtuţilor morale şi mai ales al respectului faţă de viaţă (ceea ce presupunea condamnarea sacrificiilor vedice care includ şi uciderea

REPERE BIOGRAFICE ŞI TOPOGRAFICE

de animale), a sincerităţii, a sfinţeniei şi a respectului faţă de părinţi. Un alt aspect interesant al edictelor sale constă în faptul că acestea ne permit o mai bună cunoaştere a limbilor şi alfabetului acelei epoci.

BÂRUNÎ

Unul dintre numele lui Abul-Raylân Muhammad ben Aimad al-Bârunî alias Albiruni (973 – 1050). Savant şi explorator originar din Kath (regiunea Khwârizim), el este un poliglot curios, un atent observator al lucrurilor şi al ideilor. S-a ocupat mai cu seamă de domeniile ştiinţifice – astronomie, matematică, mineralogie etc. El provenine din cultura persană şi vorbeşte o limbă irano-turcă. Între 1027 şi 1032, după o excursie în regiunea Mult în (în valea de mijloc a Indusului), el va scrie, în arabă, „Cartea Indiei” (Tahqâq mă li-l-Hind). Această scriere ne atrage prin aceea că este primul document care ne oferă o mărturie directă, venită din partea unui străin, asupra hinduismului şi budismului (scrierile lui Megastene, Indika, s-au pierdut). Informaţiile de care dispune acest autor vin de la prizonierii hinduşi închişi la Ghazna, dar şi în urma conversaţiilor avute cu pândită din Mult în S-a străduit să înveţe puţină sanscrita, limbă pe care o considera destul de complicată şi dificilă ca pronunţare. Scrierea sa, în care recurge în mod sistematic la comparaţii între religii, este o bogată sursă informaţi\lă.

— BODH-GAVĂ

Localitate din Bihâr unde se pare că, aşezat sub un smochin sacru, Buddha ar fi atins starea de „trezire” (bodhi). Loc de pelerinaj pentru toţi budiştii din lume.

CANDRAGUPTA MAURYA, 322 – 289 î.e.n.

Primul suveran al dinastiei Maurya, contemporan al lui Alexandru cel Mare (în a cărui cultură este cunoscut sub numele de Sandracottos). A locuit aproape de Patna, şi a lăsat în urma sa un palat ale cărui ruine modeste constituie primele mărturii ale unei arte profane, puternic influenţate de cea din Persia ahemenidă. Există, de altfel, o tradiţie indiană, neverificată dar nici infirmată, după care abilul său ministru Cāṇakya, supranumit Kauţilya („Videanul”), ar fi autorul „Tratatului asupra interesului [regilor]” (Arthasăstra). Regatul şi palatul său au fost vizitate în mai multe rânduri (între 302 şi 291 î.e.n.) de către Megastene, ambasadorul lui Seleucos Nicator. Opera acestui ambasador, Indika, s-a pierdut, nefiind cunoscută decât prin citatele pe care le dau Strabon şi Arrian.

REPERE BIOGRAFICE ŞI TOPOGRAFICE

CÂLA sau CHOLA

Numele unui popor şi a unei mari dinastii din sud-estul Indiei. Numele Chola-mandalam („ţara chola”) a fost europenizat sub forma „Coromandal”. În centrul ţării chola se află roditoarea câmpie Kaveri şi capitala Tanjuvur (Tanjore). Dinamica istorie a regilor Chola intră şi ea în schema care se aplică tuturor dinastiilor indiene: războaie neîncetate, alternarea perioadelor nefaste cu cele glorioase, regate care cad victimă grandorii lor etc. Dinastia Chola atinge apogeul în timpul domniilor lui Răjarăja al II-lea (985 – 1014), a fiului său Răjendra Choladeva I (1014 – 1045) şi a lui Răjendra Kulottunga Chola I (înspre sfârşitul secolului). Adepţi ai lui Śiva, intoleranţi uneori (v. persecuţiile împotriva lui Ramănuja şi contra visnuismului în general), cei din dinastia Chola se caracterizează prin faptul că au edificat un fel de imperiu maritim, extinzându-şi astfel dominaţia şi în afara arealului indian. Astfel, Sri Lanka, Malaysia şi insulele Laccadive sunt invadate şi ocupate. În ciuda porturilor modeste, dinastia Chola dispune de o flotă importantă şi practică la scară largă comerţul maritim. În 1077, sosesc în China nişte emisari ai comercianţilor chola. Regatul chola are prin urmare o serie însuşiri atipice pentru un imperiu indian. Spre exemplu, cola numeşte atât poporul cât şi dinastia. În plus, mai cunoaştem faptul că suveranii protejau artele şi literele, mai ales

literatură în limba tamilă.

GAUTAMA alias AKSAPADA

Autorul lucrării Nvă va-Siitra (secolul III?). Nvă va reprezintă o „conduită” a gândirii (cuvântul este derivat din rădăcina care înseamnă „conduită”). Comentariile sale la Vatsvă vana şi la Varttikakăra constituie bazele logicii indiene brahmanice. Filosoful budist Dinnăga a dezvoltat această disciplină într-un mod critic. După anul 900, nvă va devine disciplina-regină, prezentând însă o tendinţă de specializare extremă a limbajului; această evoluţie se datorează unor nume precum Jayanta Bhaţţa, Udayana sau Gangesa (sec. al XIII-lea), creatorul „noii logici” (navya-nvă va).

GUPTA

Dinastie regală (poartă un nume tipic pentru vaisya) care, între 330 şi 467, a reuşit să unifice India de Nord. În ciuda încercărilor de cucerire repetate şi a victoriilor de o zi, Deccanul nu va putea fi integrat în imperiul acestei dinastii. În ciuda succedării mai multor regi Gupta până în secolul VIII, după 467 imperiul atacat de Svetahuna începe să se destrame.

REPERE BIOGRAFICE ŞI TOPOGRAFICE

Capitalele dinastiei (Ujjayinī/Ujjain şi Pataliputra/Patna) şi imperiul sunt descrise de pelerinul chinez Fa-hien. Această perioadă de prosperitate economică reprezintă cu siguranţă unul dintre momentele de apogeu ale Indiei hinduse. Arta, literatura şi filosofia se află şi ele într-un moment de cuhne. Aceasta este epoca primelor temple construite, a sculpturilor de la Sărnăth, a grotelor şi picturilor de la Ajanţă. În conştiinţa indiană, această perioadă reprezintă epoca de aur a civilizaţiei indiene, în care suveranii revin la marile sacrificii vedice (asvamedha), fapt pentru care vor purta numele de „Soare victorios” (Vikramâditya). Adepţi ai lui Vișṇu, regii Gupta se arată toleranţi atât faţă de jainişti cât şi faţă de budişti.

fflUN-TSANG

Alături de Fa-hien (care călătoreşte între 399 şi 414) şi Yi-tsing (care poposeşte, între 675 şi 685, la Nălandă, cel mai mare centru cultural budist la acea epocă), el face parte dintre acei pelerini chinezi care se întorc la izvoarele credinţei budiste. Hiun-tsang este cel mai important şi cel mai înzestrat dintre pelerinii budişti chinezi. În perioada de şedere de la Nălandă, el a semnalat existenţa a circa 657 de lucrări, dintre care mai mult de 400 aparţineau budismului

mahăvăna. La întoarcerea sa în China, el va fi sprijinit de către împărat, şi se va retrage într-o mănăstire în care se va consacra traducerii a 75 de lucrări. Date fiind cunoştinţele sale la fel de bune în privinţa culturii indiene budiste şi a celei chineze, traducerile sale sunt renumite şi se bucură de încredere. În afară de aceste traduceri, el este autorul unor „însemnări despre ţările occidentale” (Şi yu ki – 646) care cuprind o relatare a călătoriei sale; unul dintre discipolii săi a compus, în completarea acestei scrieri, o biografie care a fost aşezată la sfârşitul relatărilor sale.

HARŞAVARDHANA alias HARŞA (cca. 590 – 647)

Fiu al unui principe răjă din Thanesvar, viaţa lui se reduce la o serie nesfârşită de confruntări cu vecinii săi. În 612, el reuşeşte să se impună asupra unei părţi considerabile din India de Nord. În 620, el va fi, însă, înfrânt de către Pulakesin al II-lea din dinastia Chalukya. Imperiul său (ultimul imperiu hindus din India de Nord) se va stinge odată cu moartea sa (nu a avut niciun urmaş). Harşa este cunoscut şi pentru activitatea sa literară: el este presupusul autor al unor drame în sanscrită – cum este „Colierul de pietre preţioase” (Ratnăvalt) – a unor poeme şi imnuri budiste. Istoricul său, Bana, scrie o biografie romanţată pe nume Harşacarita. Adept al lui Śiva, Harşa este un protector al budismului, organizând la Pravăga (Allahabad).

REPERE BIOGRAFICE ŞI TOPOGRAFICE

În şase rânduri (ultima dată în 643), sărbători religioase în care prima zi este dedicată lui Buddha, a doua lui Śiva etc. Acest gen se sărbători se doreau a fi un fel de întâlniri ecumenice ale tuturor religiilor. Capitala imperiului lui Harşa era Kănyakujba (Kanauj) şi se află pe cursul mijlociu al Gangelui.

KANISKAI

Suveran (kuşăna) peste Gandhăra, aparţinând unui popor nomad, numit Yuezhi de către chinezi, vorbind un dialect iranian numit uneori „tokharian”. Alungaţi de chinezi, aceşti nomazi invadează India de Nord. Kanişka (mort în 162), principalul suveran din dinastie, fixează capitala la Begrâm, aproape de Kabul şi mai ales de Purusapura (Peshawar). El cucereşte valea mijlocie a Gangelui. Se spune că acest rege va fi patronat o seamă de savanţi: Caraka, autorul probabil al scrierii Caraka-Sainhită, pare să fi fost medicul său personal. El a protejat budismul şi a sprijinit erudiţi precum Ashvaghosha şi Nāgārjuna. Corpul călugăresc din vremea sa este eclectic incluzând

budismul, cultul lui Mitra, zoroastrismul, religia greacă şi hindusă. În epoca sa apar primele reprezentări umane ale lui Buddha, iar arta lui Gandhăra se află în plină înflorire.

MAHMUD YAMÂN UD-DAULĂ (971 – 1030)

Sultan din Ghazni (Afghanistan) ale cărui armate invadează de şaptesprezece ori estul şi nordul Indiei care sunt devastate şi jefuite. Aceste incursiuni repetate, continuate de urmaşii săi, nu pot fi oprite de către ra/a locali, şi anunţă o nouă fază din istoria Indiei. Toate aceste atacuri contribuie mai ales la dispariţia budismului din India de Nord.

MUHAMMAD Sffl HÂB UD-DÂN

Sultan de Ghor şi de Ghazni (Afghanistan), urcă pe tron în 1173 şi invadează India (1157), ocupând Punjabul (1186) şi învingând la Tarain o confederaţie a principilor hinduşi. Conducătorul acestora, Prthivârăj al III-lea, este ucis, iar oraşul Delhi, capitală fondată în 990, este jefuit şi ocupat (1192). Viaţa lui Prthivârăj a fost evocată în mari epopei din diverse limbi. În acea epocă, armata turco-afgană era deja ferm stabilită în estul câmpiei Gangelui şi începuse cucerirea estului văii. Armatele sultanului nu vor mai adure, însă, pagube majore Indiei, căci acesta este arealul în care se vor aşeza. Victoria repurtată de către musulmani va permite afluxul unor noi populaţii în India de Nord (turci, afghani, iranieni, arabi, egipteni

etc.) – Cu această ocazie, mulţi hinduşi se vor converti la Islam, iar persana va deveni limba oficială a suveranilor musulmani. Persecuţia cultelor nemusulmane este dovedită de faptul că în 1199, celebra şcoală budistă de la Nălandă este incendiată de către bandele de turci, iar călugării sunt împrăştiaţi. Acest eveniment este sinonim cu dispariţia budismului din India de Nord-Vest.

NĀGĀRJUNA (secolul II?)

Cel mai celebru dintre filosofii budişti. Nu ştim nimic precis despre evoluţia lui Nāgārjuna, iar datele pe care le avem provin din surse ulterioare tradiţionale. Născut brahman pe tărâm dravidian (aproape de Ama-ravati), el cunoştea sanscrita, fapt care i-a permis să primească învăţături din partea brahmanilor. El este prin urmare un convertit la budism care îşi foloseşte cunoştinţele de logică pentru a impune experienţa vidului (silnyată) care pune capăt discursului specific unei gândiri bipolare, duale. Acest nou tip de gândire este

tocmai „calea de mijloc” (madhyamaka) ce se distanţează discret atât de doctrina cuvântului eficace, cât şi de viziunea opusă ei. Candrakârti, unul dintre discipolii săi, afirmă că „realitatea absolută rezidă în tăcerea misticilor”. Există o diversitate de scrieri care sunt puse pe seama lui Nāgārjuna, inclusiv tratate de alchimie şi scrieri erotice. Cele mai celebre lucrări sunt „Strofe didactice asupra mediului cel mai propice” (Mulamadhyamakakărikă), „Cea care alungă disputele” (Vigrahavvă vartanî) şi enormul „Tratat asupra împlinirii prin înţelepciune” (Mahăprajnăpămităsăstra – lucrare disponibilă doar în chineză şi scrisă, probabil, de către discipolii săi).

ORAŞELE SACRE ALE HINDUISMULUI

Cele şapte tirtha („vaduri”) desemnează nişte locuri de pelerinaj considerate oraşe sfinte ale hinduismului. Iată-le în ordinea lor alfabetică: 1) Avantikă (alias Ujjain, Padmavati), loc în care Śiva l-a învins pe Asura. Oraşul istoric este celebru prin faptul că a fost reşedinţa lui Asoka şi a dinastiei Gupta. Urmează 2) Ayodhvă („Invincibilul”), alias Oudh, Avadhi, care era capitala lui Rama şi a dinastiei sale mitice, 3) Dvăravati (alias Dvaeraka), localitate fondată de către Krşna pe locul în care a fost ucis în urma unei răni la călcâi; este distrusă în 1372; 4) Gravă, aproape de Bodh-gavă în Bihar; Gravă este numele unui asupra care a obţinut de la Vişṇu puterea de a absolvi oamenii de păcate. Următoarea localitate este

5) Kăncâpuram („Oraşul de aur”) în Tamilnadu; este celebru pentru templele sale şivaite şi mai ales pentru cele vişnuite; a adăpostit şi multe mănăstiri budiste şi jainiste, şi a fost capitala dinastiei Pallava. 6) Kăsî, „Strălucitoarea”, (alias Vărănasî, Benares), în zona Uttar-Pradesh, este un mare centru de pelerinaj, renumit pentru băile purificatoare care pot fi făcute în Gangă; fiind ocupat înspre 1100 de către musulmani, marea majoritate dintre cele 1500 (?) de temple sunt distruse de armatele lui Aurangzeb la sfârşitul secolului al XVII-lea. Ultimul oraş sacru este 7) Mathură (alias Madhupuri): aflat pe malurile lui Yamunā, este oraşul natal al lui Krşna. Multe dintre aşezările pomenite în legenda acestui zeu (sau cel puţin numele lor proprii) se găsesc în împrejurimi – acesta este cazul pentru Vrândăvana, Govardhana etc. Mathură a fost de asemenea capitala indiană a dinastiei Kuşăna.

Chiar dacă nu face parte din lista canonică, Pravăga (actualul

Allaha-bad) este aflat la confluenţa dintre Yamunā şi Gangă, la care se adaugă şi misteriosul Sarasvati, este (astăzi) unul dintre cele mai frecventate locuri de pelerinaj. Aici se ţine o dată la fiecare doisprezece ani unul dintre principalele pelerinaje (numit kumbhamelă), în care îşi dau întâlnire toţi asceţii din India (cf. cap. XI. Sărbătorile profane şi religioase).

PĂNINI alias DĂKSÂPUTRA

Numele cele mai cunoscute ale gramaticianului care a scris „Cele opt lecţii" (Aştădhvăvî). Nu dispunem de date precise asupra lui. Trimiterile din opera sa ne fac să credem că a trăit în jurul secolului IV î.e.n. Conform unei anumite tradiţii, el ar fi originar din Salatura (Gandhăra), situată nu departe de Peshawar (aflat în actualul Pakistan). Prin urmare, el a fost un locuitor al Persiei ahemenide. Gramatica lui Pănini a avut o funcţie normativă pentru limba sanscrită, care era sufletul concepţiei brahmanice asupra lumii.

PATANJALII

Numele autorului scrierii Mahâbhăşya, comentariul (indirect) al Sutrei lui Pănini. Conform criticii moderne, autorul acestui comentariu ar fi trăit în jurul anului 150 î.e.n. Aştădhvăvî şi Mahăbhăşya nu au avut întotdeauna importanţa de care se bucură astăzi şi, dacă ar fi să-l credem pe Bhartrhari, aceste tratate nu au fost departe de a dispărea. Bhăşya lui Pataâijali este un model pentru acest gen de scrieri, fixând pentru multă

REPERE BIOGRAFICE ŞI TOPOGRAFICE

vreme regulile comentariului filosofic. Tradiţia indiană îl consideră pe acelaşi Patañjali drept autorul Yoga-Sutra şi al Caraka-Saṃhitā. Comentatorul ultimei dintre aceste scrieri, Cakrapănidatta, afirmă că cele trei opere au avut trei autori diferiţi care erau trei încarnări diferite ale aceluiaşi Seşa, şarpele pe care stă Nărăvana, o formă a lui Viṣṇu absorbit în somnul yoga. Mahăbhăşya lui Patañjali a fost comentată în mai multe rânduri, de exemplu de Kaiyaţa în Pradâpa (sec. al XI-lea) sau de Nägesa în Uddyota (sec. al XVIII-lea).

PATANJALI al II-lea

Autorul Yoga-Sutra. Vezi Vedavvăsa al II-lea.

RĂMÂNUJA – „TÂNĂRUL RÂMA".

Mare reprezentant al misticii vişnuite şi al filsofiei vedănta (1017 – 1137). Născut în sudul actualului Madras (vorbind tamila ca limbă maternă), el primeşte mai întâi o educaţie specifică statutului

său de brahman. Ştiinţa şi religiozitatea sa îi permit să ia conducerea comunităţii din Stirangam care îi venera pe Vișṇu şi pe consoarta sa Srî. De aici provine şi apelaţiunea srâvaişnava prin care erau desemnaţi membrii acestei comunităţi. Chiar dacă respectă ierarhizarea socială, el consideră că dragostea faţă de divinitate transcende orice: „Cel care crede în divinitate, acela va fi îndrituit să se considere ca fiind brahman”, declară el. Pe de altă parte, el comentează, asemeni predecesorului său Saṃskāra, upanişadele vedice şi mai cu seamă Brahma-Sutra. Acestea se găsesc în lucrarea Srâbhăşya, în care el apără „nondualismul calificat” (visiştddvaita). Afirmând transparenţa unui principiu originar din care provin toate lucrurile, el optează de asemenea (împotriva lui Saṃskāra) pentru realitatea divinităţii şi a sufletelor individuale. El luptă întreaga sa viaţă împotriva idealismului samkarian, a budismului şi a jainismului. Spre exemplu, el se face răspunzător de conversia lui Bittideva (regele jainist din dinastia Hoysala – 1132 – 1142) la ştăvaişnavism.

RĂJĂJA al II-lea

Unul dintre cei mai faimoşi regi ai dinastiei Chola (985 – 1014). El este cunoscut pentru victoriile sale maritime din largul coastei Kerala. Activ în partea centrală a Indiei de Sud, el invadează nordul Ceylonului. Este primul rege din sud care a avut o cronică a perioadei sale de domnie. În 1001, el

organizează un recensământ pe teritoriile sale. Se află la originea construcţiei marelui templu din Tanjore. Tot sub domnia lui este alcătuită şi scrierea Tevăram, o antologie de poeme tamile dedicate lui Śiva.

RUDRADĂMAN

Rege saka a cărui capitală a fost la Ujjayinī. El este cunoscut datorită inscripţiei de la Girnar (pe la 150), care este cel mai vechi dintre documentele ce ne-au parvenit în sanscrită. Inscripţia este realizată în caractere numite gupta. Scriitura cea mai răspândită astăzi este cea „urbană” (năgarî); titulatura „urban zeiesc” (devanăgarî) se răspândeşte începând cu secolul al XVII-lea. Sub acest nume sau sub altele, această scriere năgarî a evoluat şi s-a răspândit începând cu secolul al VIII-lea în India de Nord (cu excepţia Bengalului şi Kaşmirului). India de Sud a rămas fidelă vechilor tipuri de scriere. Grantha, formă a scriiturii tamile, a fost utilizată pentru a nota textele

sanscrite.

SAMȘKĀRA „PACIFICATORUL”.

Epitet divin şi unul dintre cele mai celebre nume din filosofia hindusă. Datele intervalului în care a trăit (788 – 820) şi viaţa sa constituie nişte teme controversate; se crede că ar fi originar din Kalădi (Kerala). Viaţa sa ne este cunoscută prin intermediul mai multor biografii relevante scrise de către discipolii săi. Încă din fragedă vârstă, el devine un „renunţant” (samnvăsin) care îşi va petrece scurta sa viaţă dialogând şi predicând. Retor de temut, Să akara a comentat upnişadele vedice, Brahma-Sutra şi Bhagavad-Gâta. Singura sa lucrare originală este „Tratatul celor o mie de învăţăminte” (Upadesasăhasrî). I se atribuie, cu o oarecare generozitate, compunerea a numeroase poeme lirice (stotra). Putem găsi o expunere destul de largă a doctrinei sale în introducerea şi în comentariul primelor patru siltra din Brahma-Sutra-Bhăşya. Succesul doctrinei sale a făcut ca scrierile predecesorilor să dispară sau să fie uitate. Excepţie fac scrierile lui Gaudapada, care era cunoscut drept maestru al maestrului lui Saṃskāra. Plecând de la upanişadele vedice, cel din urmă rupe orice legătură dintre absolut şi lumea fenomenală, a cărei realitate este, în cele din urmă, negată. În continuare, el va nega şi faptul că brahman ar fi cauza ultimă a universului (ceea ce pare a fi totuşi poziţia din Brahma-Sutra). El a fost de asemenea şi un reformator religios care a încercat să găsească o bază comună pentru diversele secte din epocă. A încercat să

REPERE BIOGRAFICE ŞI TOPOGRAFICE

organizeze hinduismul şi mai ales viaţa monastică după exemplul budismului şi jainismului. În acest scop, el a creat zece ordine de călugări cerşetori şi patru mănăstiri permanente situate în cele patru puncte cardinale. Vedănta lui Sarnkara a devenit principala linie filosofică din India.

SĂRNĂTH

Localitate aproape de Vărănasi (Benares) în care Buddha s-ar fi întâlnit cu primii săi cinci discipoli. Ei vor fi cei care vor asculta prima predică a lui Buddha despre cele „patru adevăruri nobile”. Odată cu Antichitatea, aşezarea a devenit un loc de pelerinaj în care s-au ridicat mai multe ştiipa (de ex.: Asoka). Marea majoritate a acestor temple a fost distrusă de moguli şi de urmaşii lor. La Sărnăth s-a găsit o coloană din epoca Asoka, care era surmon-tată de un capitoliu ieşit din comun,

devenit simbol al Indiei contemporane.

VĂCASPATIMISRA

Filosof brahman din secolul X, originar din Mithila. Dacă ceilalţi filosofi şi gânditori fac parte din clasa asceţilor, Văcaspati este şi rămâne un „gospodar” (grhastha). Pe de altă parte, el nu aparţine unei singure şcoli de gândire, ci expune doctrinele mai multor curente filosofice, fără a cădea însă în sincretism. Opera sa cuprinde comentariul a şase scrieri majore reprezentative pentru principalele şcoli de gândire (darsana) din vremea sa. El este cunoscut mai ales prin următoarele lucrări: „Observaţii asupra intenţiilor tratatului Nvă vavărttika” (Nvă vavărttikatăptaryaţikă – un comentariu la Nvă va-Bhâşya), „Clarul de lună şi adevărul lui sâmkhya” (un comentariu la Sămkhyakărika), „Explicitarea lucidă a principiilor” (Tattvavaisaradâun comentariu la Yoga-Bhăşya a lui Vyāsa), „Preafericita” (un comentariu la Bmhma-Sutra-Bhăşya lui Sarnkara), toate aceste comentarii fiind considerate drept capodopere ale genului.

VEDAVVĂSAI „RĂSPÂNDITORUL VEDEF

Se pare că este vorba de un nume colectiv dat acelui înţelept căruia tradiţia indiană îi atribuie organizarea Vedei, compunerea celor optsprezece mari purăna şi a epopeii Mahăbhăraia.

VEDAVVĂSA al II-lea

Numele autorului (din sec. VI-VIII?) care se pare că a compus un comentariu de autoritate la Yoga-Sutra a lui Patañjali. Departe de a fi un simplu

REPERE BIOGRAFICE ŞI TOPOGRAFICE

tratat practic de yoga (imagine pe care o are în Occident), acest text are o dimensiune filosofico-speculativă şi are o temă comună cu celelalte darsana: căutarea eliberării. Yoga este descrisă ca un proces de sciziune dintre monadele spirituale (numite purusa) şi natura inconştientă şi vie (care înglobează şi gândirea). În cadrul acestui dualism absolut, Patañjali şi Vyāsa explică, folosind concepte pe care le putem regăsi, în parte, în sāmkhya şi în budism, modalitatea în care nenumăratele monade spirituale înstrăinate (deoarece nu îşi cunosc adevărate lor natură) pot să atingă „starea de separare” (kaivaiya). Aici, „puterile superioare” (siddhi) sunt descrise drept abilităţi mentale şi corporale (invizibilitate, levitaţie etc.) – acestea sunt nişte efecte secundare inevitabile pentru cel ce devine yogin, fiind însă

periculoase în măsura în care sunt puse în practică. Dimpotrivă, yoga tantrică, dezvoltată câteva secole mai târziu, a valorizat aceste siddhi. Yoga-Bhăşya, aparţinând lui Vyāsa, expune într-un stil limpede teoria acţiunii ikarman) şi încearcă să apropie Yoga-Sutra de brah-manism, curent care îi era până atunci străin.

BIBLIOGRAFIE ORIENTATIVA

Având la dispoziţie o bibliografie abundentă, am preferat să oferim, pe lângă lucrările clasice care se recomandă de la sine, o serie de lucrări scrise în limba franceză, de dată recentă şi disponibile. În exteriorul Indiei, sursele studiilor indiene şi mai ales textele sanscrite nu beneficiază de niciun fel de politică editorială sistematică.

J.-L. CHAMBARD, L'hinduisme aujourd'hui – Étude et bibliographie critiques, de l'époque duveda a Vere Internet, Paris, oct. 1999, Librairie Fenetre sur 1 Asie (49, rue Gay-Lussac 75005), permite un acces rapid din Asia de Sud. Această scriere este accesibilă pe Internet sub titlul Hinduisme: bibliographie commentee la adresa http://vhi. msh-paris.fr. / labos/chambind Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

A. Lucrări fundamentale

L. RENOU şi Jean FILLIOZAT, L'Inde classique – manuel des études indiennes, 2 vol., ediţia a II-a, Paris, 1985, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve. Este un tratat de referinţă care, deşi este pe alocuri depăşit, rămâne totuşi (de departe) cea mai bună prezentare.

L. RENOU, La Civilisation de I înde ancienne d'après les textes sanskrits, Paris, 1950. Ed. coli. Poche Champs Flammarion, (reeditată în mai multe rânduri) prezintă, aşa cum şi titlul ne spune, aspectele predominant teoretice ale Indiei.

L. DUMONT, Homo hierarchicus; le sisteme des castes et ses implications, Paris, 1966. Lucrarea, subiect al unor vii controverse, a avut parte, după cuvintele autorului însuşi, de o „receptare complexă". Este absolut necesară pentru a înţelege o realitate care şochează Occidentul, unde există o aversiune generală faţă de principiul ierarhiei.

M. BIARDEAU, L'hindouisme – Anthropologie d'une civilisation, Paris, 1981. Ed. coli. Poche Champs Flammarion, (reeditată). Este vorba de un opuscul ce constituie una dintre cele mai bune interpretări ale lui homo

BIBLIOGRAFIE ORIENTATIVA

Indicus al epocii clasice. Autorul demonstrează mai ales importanta pe care „dorinţa” (kama) şi renunţarea o au în ideologiile sociale.

C. MALAMOUD, Cuire le monde – Rite et pensée dans I’înde ancienne, Paris, 1989. Ed. La Découverte. Este o antologie de articole care, în ciuda lipsei de sistematizare, ne oferă o bună imagine asupra gândirii din cele mai vechi texte sanscrite, din Vede şi din ritualurile anexe. Ea oferă, de asemenea, o bună bibliografie.

L. SILBURN, Instant et cause, Paris, 1955; ediţia a II-a (Paris), 1989. Este consacrată elementelor de continuitate şi discontinuitate, constituind o bună trecere în revistă a unei teme caracteristice pentru gândirea indiană clasică.

B. Istorie şi civilizaţie

B. SERGENT, Genese de L’Inde, Paris, 1997. Este o lucrare de bună calitate mai ales în privinţa Antichităţii; interpretările diverselor scrieri sunt mai degrabă discutabile.

Jacques DUPUIS, Histoire de Vinde et de la civilisation indienne, Paris, 1963. Este o lucrare consacrată.

A. BASHAM: La Civilisation de Vinde Ancienne, Paris 1976. Lucrarea este şi ea una dintre cele clasice, fiind plăcută la lectură, utilă, oarecum ecumenică şi lipsită de o problematică aparte. Posedă o bună bibliografie, datând din anii 1970.

D.D. KOSAMBI, Culture et Civilisation de Vinde ancienne, Paris, 1989. Tradusă de C. Malamoud cu un cuvânt înainte al traducătorului, această carte este pasionantă şi de mici dimensiuni.

R. THAPAR, A Historia of India, vol. I (de la origini până în 1526), 1966, London, Pelican Books.

J. SCHWARTZBERG, Historical Atlas of South Asia, Chicago-Londra, 1978. Este o carte care nu este întotdeauna uşor de consultat.

În domeniul economiei nu există niciun fel de scriere referitoare la perioada tratată în volumul nostru. Primul volum din The Cambridge Economic History of India al lui RAYCHAUDHURI şi Irfan HABIB (editori), Cambridge, 1982 se referă la perioada dintre 1200 – 1757, dar putem regăsi şi informaţii valabile pentru perioada precedentă.

C. Relatările unor călători

BÂRUNÎ, Cartea Indiei, Paris, 1996 (Sinbdad / Editions Unesco).

BIBLIOGRAFIE ORIENTATIVA

C. MEUWESE, L înde du Bouddha vue par des pèlerins chinois sous la dynastie des Tang (Vile siècle), Paris, 1968.

D. Literaratură în cele ce urmează, vom cita operele accesibile în limba franceză pe care le recomandăm, nu fără anumite rezerve. Multe din operele care nu sunt prezente aici, sunt disponibile în limba engleză. L. RENOU, Anthologie sanskrite, Paris, 1961. Lucrarea cuprinde nişte fragmente din textele normative ce sunt reprezentative şi bine traduse

(cu excepţia tuturor textelor de natură poetică).

Poezie şi fabule

AMARU, La Centurie (Amarusataka). Poèmes amoureux de Vinde ancienne, traduse şi prezentate de A. REBIRE, 1993, Paris.

Connaissance de l'Orient, Gallimard / Unesco. M-C. PORCHER, Dandin, Histoires des dixprinces (Dasakumaracarita).

Paris.

Dintre antologiile de fabule amintim L. RENOU, Contes du Vampire, Paris, L. VERSCHAEVE, La Câte d'or et autres contes dres du „Kathăsaritsagara", Paris, 1979.

E. Religie

Veda:

L. RENOU, Hymnes speculatifs du Veda, Paris, marele specialist în literatura vedică traduce şi comentează o selecţie de imnuri din Rg-Veda şi din Atharvaveda.

Le Veda, Textes reunis, traduits et presentes sous la direction de Jean Varenne, Paris, 1967 (reed. F.a. Les Deux Oceans, Paris); este o antologie reprezentativă pentru un ansamblu diversificat de texte vedice.

J. VARENNE, Mythes et légendes extraits des Brahmana, Paris, 1967 (Connaissance de l'Orient, Gallimard /Unesco). Pasajele mai speculative din aceste texte repetitive sunt traduse (adesea) într-un stil prea liber.

BIBLIOGRAFIE ORIENTATIVA

Upanişadele vedice şi cele mai vechi upanişade brahmanice sunt toate editate şi traduse într-o colecţie dirijată la început de către L. RENOU şi publicată la editura Adrien Maisonneuve. În privinţa istoria religiei recomandăm prezentarea generală a lui J. GONDA, Les religions

de Vinde: I. Vedisme et hinduisme ancien, Paris, 1962, Payot.

Literatura vechiului hinduism (epopeile şi purăna)

Rămăvana de Vălmâki, 1999, Paris, ed. La Pléiade. O traducere recentă cu explicaţii de M. BIARDEAU.

Mahābhārata: pe lângă studiul dedicat acestei epopei, apărut sub semnătura lui M. BIARDEAU în 2001 la ed. Le Seuil, recomandăm lucrarea

Le Mahābhārata, Paris, 1986, GF / Flammarion (2 vol.); selecţie şi trad. de J-M. PETERFALVI; comentarii, rezumat şi glosar de M. BIARDEAU.

Există mai multe traduceri disponibile din Bhagavad-Gâta.

Niciun purăna nu este disponibil în întregime în franceză, dar există anumite pasaje traduse în

T. MICHAEL, La legende imemmoriale du dieu Shiva – Le Shiva-purăna, traducere din sanscrită, prezentare şi note, Paris, 1991 (Connaissance de l'Orient, Gallimard). Trebuie să se ia în considerare faptul că „vederea de ansamblu asupra tradiţiei hinduse" prezentată de autor nu este decât o construcţie a posteriori; tot astfel, o bună parte din termenii importanţi sunt traduşi conform unor convenţii subiective (citeşte: convingeri personale). Astfel, conceptul de Shruti („ascultare") este numele dat pentru ceea ce noi numim revelaţie, dar shruti nu înseamnă „revelaţie divină". Doar în hinduism se consideră că Shruti este de natură „divină" sau revelată de către zei. Scrierea de faţă trebuie prin urmare parcursă cu precauţie.

Literatura hinduismului medieval

H. BRUNNER-LACHAUX, Somasambhupaddhad, le rituel quotidien dans la tradition și va da 4 vol., Pondichery, 1963 – 1998.

G. COLAS, Vișṇu, ses images et sesfeux, Paris, 1996.

Shivaismul din Kaşmir este bine reprezentat datorită lucrărilor lui L. SILBURN şi A. PADOUX. Vezi în acest sens lucrarea

BIBLIOGRAFIE ORIENTATIVĂ 279

Abhinavagupta, La lumière sur les tantras; chapitres 1 ă5 du Tantrăloka, traduceri şi comentarii de L. SILBURN şi A. PADOUX, Paris, 1998, Les Belles Lettres.

Lucrări despre budism

Aux sources du bouddhisme, Textes traduits et presentes sous la direction de Lilian Silburn, Paris, ed. a II-a, 1997, Artheme Fayard.

O lucrare mai uşoară este cea a lui Walpola RAHULA,

L'enseignement du Bouddha d'après les textes les plus anciens, Paris, 1961, Le Seuil.

Una dintre cele mai bune lucrări de istorie a religiei budiste rămâne A. BAREAU et al., Les religions de Vinde: III Bouddhisme, Jainisme, religions archa iques, Paris, 1966, Payot.

Lucrări despre jaimism

Textele fundamentale sunt traduse în engleză în H. JACOBI, „Jaina Sutras", în Sacred Books of the east, vol. 22 şi 45, 1884; reedit. La Motilal Banarsidass, Delhi.

Există prezentări ale acestei religii în C. CAILLAT, „Le jainisme" în Hisoire des religions, La Pleiades, vol.

I, pp. 1105 – 1145, Paris, 1970. Vezi de asemenea şi capitolele lui W. SCHUBRING, în A. BAREAU et al., Les religions de Vinde: III

Bouddhisme, Jainisme, religions archaïques, Paris, 1966, Payot.

F. Literatură filosofică

Lucrări despre darsana

M. ANGOT, La parole sur le silence. Le Yoga-Sutra de Patañjali, le Yoga-Bhăşya de Vedavvăsa et le Yoga-Vărttika de Vijnănabhikşu, text, traducere şi note de M. ANGOT, Paris, 2000. Este singura lucrare care reuneşte cele trei texte fundamentale într-o singură traducere franceză.

T. MICHAEL, Hatha-yoga-pradâpikă. Trăite sanskrit de hatha-yoga, trad., intr., note şi selecţie din comentariul lui Brahmananda, Paris.

BIBLIOGRAFIE ORIENTATIVA

„\ 1974. Introducerea este interesantă datorită prezentării tradiţiei tantrice a yoga. În rest, autorul combină în stilul indian concepţii care provin din epoci diferite. Traducerea este de bună calitate.

L. RENOU, Prolegomenes au Vedănta. O traducere excelentă a introducerii şi a primelor sutra din Brahma-Siitra-Bhăşya.

M. ANGOT, Nvă va. L'art de conduire la pensée, Paris, 1999, traducere din primele două capitole din Nvă va-Siitra şi din Nvă va-Bhăşya; note şi introducere.

Studiu fundamental: M. BIARDEAU, Theorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. Paris-La Haye, 1964.

G. Viaţa materială şi tehnicile practice.

J. AUBOYER et al., La vie publique et privee dans Vinde ancienne; Publications du Musée Guimet. (fasc. II Le mobilier, fasc. VI Les jeux et les jouets; fasc. VII Les costumes; fasc. IX Les bijoux).

Cât priveşte cercetarea tehnologiei indiene, studiile se află într-o fază de început. O abordare de calitate poate fi găsită în Tehniques & Culture 14, Paris, iulie-dec. 1989, care cuprinde mai multe articole instructive dintre care îl amintim pe cel al lui M-C. MAHIAS dedicat tehnologiei focului („călirii prin foc”).

Lucrări despre avur-veda

F. ZIMMERMAN, La jungle et le fumet des viandes. Un theme ecoh-gique dans la medicine hindoue, Paris, 1982. Lucrările acestui autor, înceosebi cea de faţă, prezintă avur-veda dintr-o perspectivă predominantă a unei lingvistici tradiţionale şi arată felul în care Caraka, Susruta etc. utilizează limba pentru a analiza realul.

Texte

M. ANGOT, Caraka-Saṃhitā, Trăite de vie naturelle. Voii: Sutrasthăna, vol. II Sârârasthăna. Paris, 1992 şi 1996. Traducere a uneia dintre cele două scrieri de bază din medicina tradiţională. „Viaţa naturală” semnifică viaţa în conformitate cu dharma.

BIBLIOGRAFIE ORIENTATIVĂ 281 H. Societatea şi statul

Pe lângă lucrarea lui L. Dumont, citată în secţiunea A să amintim următoarele:

P.V. KANE, History of Dharmasăstra, Ancient and medieval religious and civil law în India. Poona, 1930 – 1962.5 vol. O lucrare monumentală destul de greu de utilizat, dar conţinând un material informativ foarte bogat. O bună completare poate fi

K.L. KHERA, Index to History of Dharmasăstra by Pandarung Vaman Kane: Comprehensive guide to Hindu rites and rituals, New Delhi, 1997.

R. LINGAT, Les sources du droit dans le sy steme traditionnel de Vinde, Paris şi La Haye, 1967.

A.S. ALTEKAR, Theposition ofwomen în Hindu civilisation, Banaras, 1956.

Texte

Mănava-Dharma-Săstra: Legile lui Mnu, conţinând instituţiile religioase şi civile ale indienilor, urmate de un scurt comentariu despre Veda. Traducerile sunt din sanscrită şi sunt însoţite de note aparinând lui A. Loiseleur-Deslongschamps, Paris, 1833 (reedit. Paris,

1976 – ed. a II-a)

The Kauţilâya Arthasăstra, ed. şi trad. de H.P. Kangle, Bombay, 1960 – 65 (reedit. Motilal Banarsidass, 1986). Fragmente semnificative din această lucrare majoră (dar dificilă) există şi în franceză:

L'arthasăstra. Este vorba despre tratatul politic al Indiei clasice. Fragmente alese şi publicate cu p introd. De M. DAMBUYANT, Paris, 1971. O bună antologie de texte.

Vătsvăvăna. Kăma sutra: le briviaire de l'amour. Commentairejayaman-galăen sanskrit de Yashodhara. Extraits d'un commentaire en hindi de Davadatta Săstri. Traducere de Alajn DANIELOU, Monaco, 1992. Faţă de celelalte traduceri ale acestui text (care se ghidează după varianta dată de E. LAMAIRESSE, 1981), aceasta se distinge prin două comentarii care ne permit să ne facem o mai bună idee asupra modului în care acest „tratat asupra iubirii" era înţeles în Antichitate.

Tryambakayajvan. The perfect wife (Strădharmapaddhati), trad. din sanscrită şi intr. De I. Julia Leslie, Oxford, 1989 (reedit. Penguin Books).

INDEX GENERAL

INDEX GENERAL

INDEX GENERAL

INDEX GENERAL

INDEX DE NUME PROPRII

INDEX DE NUME PROPRII

INDEX DE NUME PROPRII

Î'C*

HBL «C

CĂLĂTORII ÎN TIMP ŞI SPAŢIU, PE URMELE CIVILIZAŢIILOR APUSE!

...nu este posibil să înţelegem un eveniment, o lege morală sau un personaj istoric fără să cunoaştem valorile care le justifică.

Dedicate studenţilor, dar şi unui public mai larg, iubitor de istorie şi însetat de cunoaştere în general, ghidurile iniţiate de editura franceză

Belles Lettres constituie lucrări practice, de sistematizare a cunoştinţelor de cultură generală cu privire la principalele civilizaţii apuse, cele care ne-au transmis mărturii scrise.»

Ele oferă cheia necesară descifrării vechilor texte sau chiar a unor opere istoriografice şi căile de pătrundere dincolo de simboluri, de a ocoli dificultăţile în abordarea fenomenelor istorice. Într-o structură recurentă – Spaţiu geografic (Istorie;

Organizare politică şi socială; Viaţă economică); Omul spaţiului geografic (Timpul; Viaţa religioasă; Literatura; Arta; Timpul liber; Viaţa particulară) –, volumele propun mai multe abordări:

lectura, în sensul tradiţional al întreprinderii, descoperind pe parcursul unei asemenea panoramări aspectele diverse ale civilizaţiei prezentate;

consultarea rubricilor de interes strict din cadrul capitolului-domeniu ales, răspunzând trimiterilor interne care completează informaţia; de altfel, fiecare introducere de capitol situează subiectul într-o perspectivă diferită, ilustrând evoluţia civilizaţiei şi a mentalităţii populaţiei;

orientarea rapidă, prin intermediul indexului, în cadrul căruia

noţiunile generale, termenii tehnici, personajele şi personalităţile pot facilita parcurgerea unor trasee ample ale cărţii, surse de informaţii suplimentare.

Selecţiile bibliografice oferă pasionaţilor domeniului reperele necesare unor cercetări ulterioare, aprofundate, iar materialul cartografic, tabelele şi schemele sintetice susţin vizualizarea şi fixarea cunoştinţelor.

V /*

colecţia

MARI

CIVILIZAŢII

GRECIA CLASICĂ

Pentru fiecare dintre noi, Grecia reprezintă aproape o stare de spirit, cel puţin o invitaţie la visare. De la acest spaţiu, nenumăraţi creatori de renume în domeniul beletristicii, al ştiinţelor umaniste şi al artelor plastice şi-au revendicat de-a lungul secolelor sursele de inspiraţie, răspunzând exemplar, în opere de excepţie, provocărilor lansate peste timp de civilizaţia şi cultura greacă.

ROMA

Clişee vulgare sau o suficienţă deseori închistată într-o confuzie cronologică condamnabilă par să ne confere statutul de atotştiutori atunci când ne avântăm fie şi în cea mai modestă peroraţie pe teme romane. Cât despre limba latină, ce să mai vorbim? Pentru cei mai mulţi dintre noi, ea a devenit, în primul şi în cel mai nedrept rând, desigur, o limbă moartă! Şi totuşi, dincolo de intervenţii frizând grotescul şi lipsa totală de noimă şi metodă, ceva pare a fi chiar adevărat în siguranţa pe care o afişăm: civilizaţia şi cultura romană ca izvor nesecat încă, v/u, al celor cărora le aparţinem astăzi.

INDIA CLASICĂ

Imaginarul puternic suscitat de această veche civilizaţie, devenit un adevărat miraj copleşitor al Orientului fabulos, avea să fie completat de descoperirea sanscritei, în secolul al VIII-lea, şi studierea ei sistematică în cel de-al XIX-lea, chiar avansarea ei în postura iluzorie de limbă a limbilor pământului. Dar câştigul cel mai important aveau să-l constituie textele scrise în această limbă, arogând spaţiului indian o aură de înţelepciune ancestrală, eternă chiar.

ISLANDA MEDIEVALĂ

Capitol de o frumuseţe aparte din prestigioasă istorie a

vikingilor şi una dintre zămislirile de excepţie ale civilizaţiei occidentale, evul mediu islandez, cu toată identitatea sa eminamente europeană şi autenticitatea ideatică, a continuat să fie victimizat printr-un soi de cecitate intelectuală, printr-o bizară şi nedreaptă predispoziţie de a căuta în cele patru zări (China, Japonia, Egipt, America precolumbiană) valorile supreme, înţelepciunea vieţii sau filosofiile cele mai sofisticate.

CHINA CLASICĂ

Izolată între largurile mărilor, munţi semeţi şi pustiuri întinse, parţială justificare a numelui oficial de azi, Ţara de Mijloc, China milenară a transformat aceste bariere naturale în căi de comunicare, navigându-le sau străbătându-le în caravane şi expediţii comerciale, armate, diplomatice sau de pelerinaj. Iar creşterea şi dezvoltarea lumii chineze de astăzi au avut loc într-un teritoriu de-a dreptul ridicol din punct de vedere geografic, prin invazii, schimburi şi transformări civilizaţia şi mentalitatea chineză confruntându-se şi cizelându-se permanent la contactul cu valorile tibetane, mongole, manciuriene, ale buddhismului şi chiar ale lumii arabe.

instituţie) Cod fiscal:

DESTINATAR

EDITURILE ALL BUCUREŞTI, O.P. 12, CP. 107

LIVRAREA SE VA FACE ÎN LIMITA STOCULUI DISPONIBIL.

IAR PLATA RAMBURS (LA PRIMIREA COLETULUI POŞTAL).

TAXELE POŞTALE DE EXPEDIŢIE SUNT SUPORTATE DE EDITURĂ.

Titlu / Autor

Preţ

ŞTIINŢE UMANISTE

Colecţia ALL ISTORIC

EICHMANN în IERUSALIM. UN RAPORT ASUPRA BANALITĂŢII RĂULUI – Hannah Arendt	95. 000 lei	
ELITA LIBERALĂ ROMÂNEASCĂ, 1866 – 1900 Mihai Sorin Rădulescu	11 9.000 lei	
FIGURI REPREZENTATIVE DIN ISTORIA UNIVERSALA Nicolae Iorga	15 5.000 lei	
GERMANII ÎN SECOLUL LOR, 1890 – 1990 Christian von Krockow	10 7.000 lei	
GUVERNAREA NICOLAE RADESCU – Dinu C. Giurescu	83. 000 lei	
IDEEA DE EUROPA ŞI EVOLUŢIA CONŞTIINŢEI EUROPENE Alexandru Duţu	11 9.000 lei	
ISTORIA IMPERIULUI OTOMAN Colectiv de autori, coordonat de Robert Mantran	41 9.000 lei	
ÎNCEPUTURILE BISERICII ROMÂNE UNITE CU ROMA Maria Someşan	69. 000 lei	
MONARHIA HABSBURGICĂ, 1809 – 1918. O ISTORIE A IMPERIULUI AUSTRIAC ŞI A AUSTRO-UNGARIEI A.P. J. Taylor	14 3.000 lei	
PACE, RĂZBOI ŞI COMERŢ ÎN ISLAM. ŢĂRILE ROMÂNE ŞI DREPTUL OTOMAN AL POPOARELOR (sec. XV-XVII) Viorel Panaite	14 3.000 lei	
POLITICA MONDIALĂ DUPĂ 1945 – Peter Calvocoressi	41 9.000 lei	

PREŢUL LIBERTĂŢII. O ISTORIE A EUROPEI CENTRAL-RĂSĂRITENE, DIN EVUL MEDIU PÂNĂ ÎN PREZENT Piotr S. Wandycz	95.000 lei	
ROMANITATEA ORIENTALĂ ÎN EVUL MEDIU. DE LA CETĂŢENII ROMANI LA NAŢIUNEA MEDIEVALĂ Stelian Brezeanu	69.000 lei	
ROMÂNIA ÎN AL DOILEA RĂZBOI MONDIAL (1939 – 1945) Dinu C. Giurescu	89.000 lei	
ROMÂNIA ŞI REPUBLICA DE LA WEIMAR, 1913 – 1933. ECONOMIE, DIPLOMAŢIE ŞI GEOPOLITICĂ – Constantin Buchet	119.000 lei	
SLAVII ÎN ISTORIA ŞI CIVILIZAŢIA EUROPEANĂ Francis Dvornik	335.000 lei	
TENTAŢIA LUI HOMO EUROPAEUS. GENEZA IDEILOR MODERNE ÎN EUROPA CENTRALĂ ŞI DE SUD-EST Victor Neumann	79.000 Iei	

Editurile ALL îşi rezervă dreptul de a face modificări asupra preţurilor menţionate!

(op idolii